М. ГЕРШЕНЗОН

# ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗАПИСКИ

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ




БЕРЛИН
КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ГЕЛИКОН"
1923

*Эта книга*
*отпечатана в 1923 г.*
*в типографии Макс Маттиссон*
*для книгоиздательства*
*„Геликон“*

*М. ГЕРШЕНЗОН*

# ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗАПИСКИ

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ

*БЕРЛИН*
*КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО*
*„ГЕЛИКОН“*
*1923*



# ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗАПИСКИ

# ГЛАВА I

## И. В. Киреевский

### 1

В одной из записных книг Николая Ивановича Тургенева на первой, белой странице написаны следующие строки: «Характер человека познается по той главной мысли, с которою он возрастает и сходит в могилу. Если нет сей мысли, то нет характера».

У Ивана Киреевского была такая мысль, и этого одного было бы довольно, чтобы оправдать воспоминание о нем, даже если бы его мысль всецело принадлежала прошлому. Но она жива поныне; она представляет такую большую духовную ценность, что забвение, которому предано у нас имя Киреевского, можно об'яснить только незнанием о ней, — и ради нее-то я хочу воскресить полузабытый образ Киреевского.

Понять мысль, которою жил Киреевский, можно только в связи с его жизнью, потому что он не воплотил ее ни в каком внешнем создании. Он ничего не *сделал* и очень мало написал, да и в том, что им написано, эта мысль скорее скры-

та, чем выражена, как фундамент, на котором покоится все здание, но который сам не виден.

В этом самом факте, что внешняя деятельность Киреевского свелась к нулю, что он ничего не сделал и, будучи писателем по призванию, очень мало написал, заключается вся социальная сторона его биографии. При тех исторических условиях, в каких жил Киреевский, его жизнь неизбежно должна была оказаться внешне-бесплодной. Он был лишний человек, как и все передовые умы его времени: это — основной факт его внешней жизни.

Ему было 19 лет, когда вступил на престол Николай, а пережил он Николая всего на год с лишним; таким образом, вся его зрелая жизнь прошла в жестокую пору Николаевского владычества. Он был человек большой нравственной силы, настойчиво искавшей себе применения, толкавшей его в жизнь, в борьбу, на общественное поприще; он любил литературу беззаветно, чувствовал в себе призвание к ней и много раз, после тяжелых, оскорбительных неудач, возвращался к ней; но таковы были условия времени, что все его усилия оказались тщетными и ему пришлось уйти с горьким сознанием праздно-прожитой жизни, так много обещавшей делу добра. Я приведу краткий «послужной список» Киреевского, беспримерный даже для Николаевской эпохи.

Он рано решил посвятить себя общему благу и рано выбрал себе поприще служения — литературу. Двадцати одного года (в 1827 г.) он пишет своему другу Кошелеву, упрекавшему его в косности и звавшему в Петербург: «Не думай, чтобы я забыл, что я русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. Нет! Все силы мои посвящены ему. Но мне кажется, что вне службы я могу быть ему полезнее, нежели употребляя все время на службу. Я могу быть литератором, а содействовать к про-

свещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать? На этом поприще мои действия не будут бесполезны; я могу это сказать без самонадеянности». И далее он развивает целую программу общеполезной деятельности, совместно с друзьями и с его четырьмя братьями, которые все будут литераторами, и у всех будет отражаться один дух. «Куда бы нас судьба ни завела и как бы обстоятельства ни разрознили, у нас все будет общая цель: благо человечества, и общее средство — литература».

Действительно, уже в 1828 году была напечатана его первая статья — о поэзии Пушкина, очень замечательная для своего времени; год спустя, он напечатал еще более замечательное «Обозрение русской словесности за 1829 год». У него было в это время множество самых пылких литературных планов, но, по обстоятельствам чисто личного свойства, ему пришлось на время оставить литературу: любовь к девушке, ставшей впоследствии его женою, и неудачное сватовство настолько потрясли его, что по совету врачей он уехал в Германию — слушать тамошних профессоров. Там, на чужбине, под влиянием личной неудачи, он еще жарче прилепился к мысли о деле общественном. Он говорил тогда брату: «Если нет счастья, есть долг», а родителям писал: «На жизнь и на каждую ее минуту я смотрю как на чужую собственность, которая поверена мне на честное слово и которую, следовательно, я не могу бросить на ветер». Он давно лелеял мысль о собственном журнале, и вот эта мечта осуществилась: в январе 1832 года вышла первая книжка «Европейца». Киреевский привлек блестящий круг сотрудников: Баратынский, Языков, Жуковский, В. Одоевский, Вяземский, Хомяков, сам Пушкин горячо отозвались на приглашение; «Европеец» обещал стать лучшим русским журналом, — но на второй же книжке он был запрещен;

третья уже и не вышла. Киреевский не знал, что он давно уже на примете у правительства. Еще в 1827 г. и затем вторично в 1828-м, на основании перехваченных почтою невиннейших дружеских писем, о нем, по предписанию из Петербурга, производились негласные дознания, между прочим, при помощи таких средств, как знакомство сыщика с его камердинером под предлогом сватовства богатой невесты за Киреевского. Поводом к запрещению журнала послужила напечатанная в первом нумере «Европейца» статья самого Киреевского «Девятнадцатый век», статья историко-философского содержания, чуждая всяких политических тем. Резолюция принадлежала самому Николаю: он прочитал статью и увидел в ней адский умысел. «Его Величество изволил найти, что вся статья сия есть не что иное, как рассуждение о высшей политике, хотя в начале оной сочинитель и утверждает, что он говорит не о политике, а о литературе. Но стоит обратить только некоторое внимание, чтобы видеть, что сочинитель, рассуждая будто бы о литературе, разумеет совсем иное, что под словом п р о с в е щ е н и е он понимает с в о б о д у, что д е я т е л ь н о с т ь р а з у м а означает у него р е в о л ю ц и ю, а и с к у с н о о т ы с к а н н а я с е р е д и н а не что иное, как к о н с т и т у ц и я». Ввиду этого цензор, пропустивший книжку, был подвергнут взысканию, а издание «Европейца» воспрещено, «так как издатель, г. Киреевский, обнаружил себя человеком неблагомыслящим и неблагонадежным».

Это было дико, чудовищно, бесчеловечно, — но что могло здесь помочь? Не помогли ни оправдательная записка, представленная Киреевским Бенкендорфу, ни энергичное заступничество Жуковского при дворе. Дело давно любимое и так хорошо наладившееся было разрушено одним росчерком властного пера. С каким страстным рвением Киреевский

приступал к изданию журнала, видно уже из того, что при своей неискоренимой лени он в вышедших двух книжках поместил не менее пяти статей. Теперь не только журнал был запрещен, но Киреевский и вообще был надолго лишен возможности выступать в печати. Когда в 1834 году было разрешено издание «Московского Наблюдателя», издателю поставили непременным условием — исключить из программы журнала имя Киреевского, и сам Киреевский, отдавая в «Телескоп» свою статью о стихотворениях Языкова, не только не подписался под нею, но утаил свое авторство даже от ближайших друзей, не исключая самого Языкова, — без сомнения, для того, чтобы не подвести журнал.

На одиннадцать лет умолк после этого Киреевский. Пара случайных статей, в роде сейчас названной, не может идти в счет, как и пара неоконченных повестей, как и статья «В ответ А. С. Хомякову», написанная для прочтения в дружеском кругу и впервые напечатанная уже после смерти Киреевского. В сороковых годах Киреевский сделал попытку получить кафедру философии в московском университете, тогда свободную, представил даже попечителю, гр. Строганову, записку о преподавании логики (в то время кафедра философии ограничивалась преподаванием одной логики), — но из этого ничего не вышло: препятствием явилась, повидимому, все еще лежавшая на нем тень неблагонадежности. Мечта о журнале не покидала Киреевского; в ту пору журнал являлся единственной публичной кафедрой. Но получить разрешение на журнал тогда было трудно. В 1844 году Погодин из'явил готовность передать Киреевскому свой «Москвитянин»; Киреевский писал брату, что был бы счастлив, если бы это дело состоялось: «я жажду такого труда, как рыба еще не зажаренная жаждет воды», — но вопрос был в том, утвердят ли его редактором? Он принял журнал,

не дожидаясь официального утверждения, издал первые три книжки 1845 года, и опять собрал вокруг себя лучшие литературные силы (по крайней мере, своего лагеря), и опять работал с жаром, помещая в каждой книжке по нескольку своих статей. Но разрешения так и не удалось получить, а издавать журнал, не будучи его полным хозяином, он не хотел, да это и невозможно. И вот опять без дела, и снова его голос умолкает на целых семь лет. Когда в 1852 году славянофилы приступили к изданию «Московского Сборника», Киреевский написал для первой книги статью «О характере просвещения Европы»; но «Московский Сборник» был запрещен после первой книги, и пяти главным участникам его, в том числе Киреевскому, было сделано наистрожайшее внушение за желание распространять нелепые и вредные понятия и поставлено в обязанность впредь представлять все свои сочинения непосредственно в Главное управление цензуры, что тогда было равносильно запрещению; кроме того, они, «как люди открыто неблагонамеренные», были взяты под гласный полицейский надзор. Опять Киреевский в деревне, опять четырехлетнее молчание; «однакоже не теряю намерения написать, когда будет можно писать, курс философии», — писал он в это время Кошелеву. Наконец, с воцарением Александра II, стало можно писать. Славянофилы тотчас приступили к изданию нового журнала — «Русской Беседы»: Киреевский опять взялся за перо, и уже в феврале 1856 года была готова его знаменитая статья «О необходимости и возможности новых начал для философии». Эта статья должна была быть лишь началом большого труда; но в той же книжке журнала, где она появилась, был напечатан уже и некролог Киреевского.

Таков был матриролог его общественной деятельности. Как страдал он в долгие годы вынужденного бездействия,

что переживал в своем печальном долбинском уединении, об этом могли только догадываться близкие к нему люди. Он не жаловался и не проклинал; его целомудренная натура все принимала молча, — только на лицо его рано легла печать той тайной скорби, которую Герцен сравнил с печальным покоем морской зыби над потонувшим кораблем. Киреевский давно в могиле, и его страдания принадлежат прошлому; уцелел лишь след этих страданий на живом деле, которому он служил и которое пережило его, — на его мысли, ставшей общим достоянием. Каков был этот след, нетрудно понять. Это невольное бездействие должно было углубить мысль и вместе дать ей неестественное направление. Нравственная энергия и вся работа ума, не имея выхода наружу, сосредоточивались внутри и шли прежде всего, как было естественно в таком человеке, на выработку личного сознания, на решение для самого себя вечных вопросов миропознания и совести. Когда же эта работа была вчерне закончена (потому что в известном возрасте человек находит себя в сознании, и с тех пор, сознавая или нет, носит в себе уже непоколебимые решения этих вопросов) и Киреевский попытался выношенную им в одиночестве глубокую мысль применить к социальной жизни, — его ум, никогда не имевший случая близко соприкоснуться с конкретной общественной действительностью, легко соблазнился двумя-тремя неверными посылками и пошел по ложному пути. И основной ценностью, которую он добыл, и производной ошибкой, в которую впал, Киреевский был обязан историческим условиям своего времени. А затем жизнь распорядилась по своему: ошибка Киреевского сыграла громадную роль в истории нашего общественного сознания, — из нее вышло все славянофильство, — а мысль, в которой вылилось все его существо, драгоценная и великая мысль, осталась

втуне, незаконно использованная одними и незамеченная или, может быть, именно за эту ее невольную вину пренебреженная другими.

Что же это за мысль и каково ее происхождение? Всякая нравственная мысль неотделима от личности, родившей ее, и может быть изучена только в процессе своего живого бытия. Так и мысль Киреевского можно разглядеть только в самой личности Киреевского.

## 2

После смерти Киреевского один монах выразился о нем, что он был «весь душа и любовь». Эти слова кажутся неопределенными; между тем они содержат самую точную характеристику Киреевского. Природа наделила его одним талантом — и большим: талантом необыкновенно сложного, глубокого, нежного чувства; в основе он всегда жил по преимуществу, что называется, сердцем. Это была его врожденная особенность, но ее сильно питала и атмосфера его семьи. Он вышел из того гнезда, которое было, можно сказать, очагом романтического движения в России. Его мать, Авдотью Петровну, по второму мужу Елагину, с детства связывала горячая дружба с Жуковским, и оба они, вместе с той далекой (в Дерпте) Марьей Андреевной Мойер, которую так долго и безнадежно, несмотря на взаимность, любил Жуковский, составляли неразрывный сердечный триумвират. В тесном взаимном общении, в нежных письмах, полных неувядающей задушевности, они без аффектации, повинуясь непосредственному влечению, беззаветно культивировали чувствительность. Голос сердца был здесь и религией, и фактической основой жизни. В этом кругу, кото-

рого Жуковский был душою и который взлелеял его поэзию, был накоплен огромный опыт чувства, и внутренний слух, способный уловлять самые тонкие и самые сложные переживания собственной души, изощрен до виртуозности. Жуковский в ранние годы долго жил в деревне у Елагиной, и детство Киреевского прошло отчасти под его прямым влиянием; но и потом дух Жуковского незакатно, как солнце, витал над их семьей, определяя вкусы, освящая суверенитет «души».

Киреевский поехал за-границу в 1830 году; он был, значит, уже не мальчик — ему шел двадцатьчетвертый год. Его письма оттуда к родным дышат страстной и глубокой привязанностью к ним. Нас интересует здесь не любовь его именно к матери или к брату, а самый характер его душевной жизни, эта необыкновенная напряженность и полнота чувства.

Он любит их, любимых, всех вместе и каждого отдельно, до боли, до слез, до религиозного обожания. Вдали от них он полон только ими; он пишет им из Берлина: «Вся моя жизнь, с тех пор как оставил Москву, была в мыслях об Москве, в разгадывании того, что у вас делается». Их письма он называет: «ваши милые, святые письма». Каждое письмо для него — событие: «Наконец письмо от вас! Я не умею выразить, что́ мне получить письмо от вас». Ему приснилось, как его провожали в дорогу и как сестра Маша держала его за руку и смотрела на него полными слез глазами, — и ему опять стало так же жаль ее, как в день от'езда, «и все утро я сегодня плакал, как ребенок». Он умеет находить слова, полные удивительной теплоты. Он просит мать: «не горюйте обо мне — д л я м е н я. Неужели мысль, что мне хорошо, не может заменить мое присутствие? А мне было бы в самом деле хорошо, если бы я мог думать о вас без

тоскливого, колючего чувства». Мыслить о них, лелеять в себе их образы — это его лучшее богатство; он счастлив самым их существованием, а перед каждым из них в отдельности он преклоняется с изумлением, почти с благоговением. Читая письма сестры, он «живо, горячо, свято» понимает «ее детскую, неискусственную, ангельскую, прекрасную душу». О брате Петре он не может говорить без волнения: «Каждый поступок его, каждое слово в его письмах обнаруживают не твердость, не глубокость души, не возвышенность, не любовь, а прямо величие. И этого человека мы называем братом и сыном!» — И другой раз, с'ехавшись с братом в Мюнхене, он до слез тронут душевной красотой Петра: «Когда поймешь это все хорошенько, да вспомнишь, что между тысячами миллионов именно его мне досталось звать братом, какая-то судорога сожмет и расширит сердце». Он уехал за границу с намерением прожить там четыре года — и через девять месяцев, оборвав занятия, забыв об Италии, куда он как раз собирался, сломя голову скачет к семье, при первом известии о появлении в Москве холеры. Так любит он всех, кого любит: и мать, и отчима-Елагина, и друзей своих — Кошелева, Рогожина. Так любил он и ту девушку, к которой неудачно посватался в 1829 году. Получив отказ по причине дальнего родства их семейств, он решил подавить свое чувство, уехал за границу, потом, вернувшись, бросился в журнальную деятельность, пережил тяжелую историю с «Европейцем»; прошло пять лет, в течение которых он ни разу не видел той девушки, — а 6 марта 1834 года его мать писала Жуковскому: «Милый брат, благословите Ивана и Наташу. Весь пятилетний оплот недоразумений, разлуки, благоразумия и проч. распался от одного взгляда. 1-го марта после пяти лет разлуки он увидел ее в первый раз; часа два глядел издали, окруженный чужими гостями, и как она

встала ехать, повлекся какой-то невидимой силой, и на крыльце об'яснились одним словом, одним взглядом. На другое утро привел мне благословить дочь».

Есть люди, которые страстно чувствуют, но не дают себе отчета в этом. Киреевский не только сильно чувствовал, но и ясно ощущал свое чувство; и потому, когда он стал размышлять о человеческой психике (а он стал мыслить рано, будучи одарен сильным философским умом и получив превосходное образование, особенно философское: его отчим Елагин, руководивший его образованием, сам был знаток Канта и Шеллинга), — он естественно должен был на первом же шагу остановиться перед чувством, как основным самостоятельным фактом душевной жизни. Он в себе самом сделал открытие, столь же реальное, как открытие нового материка, и не менее важное: он ощутил и сознал в себе присутствие некоторой центральной силы — чувства, — определяющей всю психическую деятельность человека. И по мере того, как он вдумывался в этот факт, он разглядел в хаосе душевных движений плотное ядро — нравственную личность человека, определяемую характером его чувствований.

Это открытие было подготовлено, как мы видели, мировоззрением, царившим в семье Киреевского. И Жуковский, и М. А. Мойер больше всего дорожили и в себе, и в людях — «сердцем», теплотою, нежностью, искренностью чувства. Они, значит, очень хорошо различали нравственное ядро в человеке от свойств ума, от знаний и проч. Но это было чисто практическое знание, которое они применяли, мало думая или даже совсем не думая о его философском значении; они добыли его из опыта, и оно оставалось в них только личным, глубоко-интимным пристрастием. Киреевский имел с ними общего чувствительность сердца, но во

всем остальном был непохож на них: железная твердость его воли была им так же чужда, как философский склад его ума. Он и чувствовал иначе, чем они, — отчетливо, конкретно, без примеси воображения (которого он и вообще был лишен). И оттого он сумел сделать то, о чем они и не догадывались думать: он ощутил в себе чувство, как средоточие своей личности, и философски осмыслил этот свой личный опыт. Между Жуковским и Киреевским есть органическая связь; что было у Жуковского чаянием, то у Киреевского стало убеждением, и в этом смысле славянофильство, поскольку оно осталось верным своей основной идее, формулированной именно Киреевским, является плотью от плоти русского романтизма.

## 3

По письмам Киреевского, которых сохранилось очень много (из них только малая часть напечатана [1]), можно проследить, как постепенно новый материк выступал перед ним из тумана. Двадцати лет он об'ясняет Елагину, почему писать к наиболее любимому человеку всего лучше тогда, когда на душе грустно. «В эти минуты душа невольно как-то обращается к тому, что всего дороже, и забывает все, что ее рассеевало, и все обыкновенные занятия, которые, скользя только по поверхности ее, не доходили в глубь. Я, по крайней мере, во время печали невольно ищу предмета, который бы вполне занимал всего меня, который бы заключал в себе не одно определенное желание, не

[1]) Большое собрание неизданных писем Киреевского было мне представлено, благодаря любезному посредничеству А. Е. Грузинского, г-жей М. В. Беэр, урожд. Елагиной.

одну определенную мысль, но входил бы во все желания, во все мысли». Он, значит, уже ощущает в себе чувство, как основное содержание души, и знает, где искать в нем грунт. Четыре года спустя, из Берлина, он просит, чтобы сестра Маша писала ему, не сочиняя своих писем, а так, как придет в голову — иначе выйдет меньше натурально, меньше мало, меньше «по-машински»; и, написав это, он невольно в недоумении спрашивает как бы самого себя: «Неужели все душевное, простое, милое, должно делать без сочинения? После этого в чем же состоит мудрость?» Да, если прекрасно только то, что идет из нравственной сердцевины человека, то что может прибавить к этому вся работа сознания, вся мудрость философов? Когда там же, за границей, его друг Рожалин однажды поступил по отношению к нему нетактично, Киреевский об'ясняет ошибку Рожалина не недостатком ума, а недостатком любви, потому что, пишет он, — «нельзя рассчитать умом, когда чувство не наведет на этот рассчет». Теперь он уже ясно видит материк. Он уже твердо знает, что в человеке есть нечто компактное, первозданное, основное, — именно его нравственная личность, т.-е. определенный состав его чувств, пристрастий, склонностей, — что ею определяется весь человек и что только в ней его истина. Что есть в сознании и чего нет в чувстве, то — ложь данного человека; высшего человек достигает только в тождестве своего чувства и сознания. Передавая впечатление, произведенное на него лекциями Шлейермахера о жизни Христа, он так определяет коренную ошибку этого мыслителя: «Ему так же мало можно отказать в сердечной преданности к религии, как и в философическом самодержавии ума. Но сердечные убеждения образовались в нем отдельно от умственных, и между тем как первые развились под влиянием

жизни, классического чтения, изучения св. отцов и Евангелия, вторые росли и костенели в борьбе с господствующим материализмом XVIII века. Вот отчего он верит сердцем и старается верить умом. Его система похожа на языческий храм, обращенный в христианскую церковь, где все внешнее, каждый камень, каждое украшение напоминают об идолопоклонстве, между тем как внутри раздаются песни Иисусу и Богородице».

Из этого убеждения (а оно было плодом его личного внутреннего опыта) выросла вся философия Киреевского. Оно и в повседневной жизни стало для него мерилом вещей. Вот пример. Поэт Языков был одним из самых дорогих ему друзей. Языков давно хворал, не находил исцеления у врачей, и наконец решил испробовать гомеопатию. Это тревожило Киреевского, — он не верил в гомеопатию,— и вот он пишет Языкову пространное письмо (1836 г.) с целью разубедить его в пользе этого способа лечения. Его первый и основной аргумент против гомеопатии — кто бы мог подумать? — не ее непригодность, а *личность ее изобретателя*. Он пишет так: «Была ли хоть одна система от сотворения мира, в которой бы не обозначался характер ее изобретателя? Мне кажется, и быть не может. В чем же состоит характер самого Ганнемана? Ум гениальный, соединенный с характером шарлатана. Следовательно уже наперед можно сказать, что во всех его изобретениях должна быть истина в частях и ложь в целом». И дальше следует в подтверждение разбор трех изобретений Ганнемана: пневматического эликсира, порошка против скарлатины и, наконец, гомеопатии. Для Киреевского стало естественным о каждом произведении или деянии человека прежде всего спрашивать: какова личность творца, виновника? Потому что все дело в сердцевине че-

ловека: если она хороша, она должна родить благое; если дурна, то неизбежно будет «ложь в целом», и тут даже гениальный ум способен создать доброе только «в частях».

Я хотел бы во всей силе передать читателю то чувство конкретности, совершенной, так сказать, осязательности, которое испытывал Киреевский, мысля об этом душевном ядре в человеке. Оно замкнуто в себе, как шар; оно представляет самочинную внутреннюю организацию в человеке, действующую по неизвестным нам законам; оно открыто всем влияниям, но перерабатывает их с великой сложностью, и только то, что в нем совершается, есть подлинная, сущая, реальная жизнь человека. Отсюда вытекает, что оно (а не разум), как единственная сущность в человеке, представляет собою тот канал, который соединяет дух человеческий со всей мировой сущностью, иначе говоря — с бытием и волею бога. В этом внутреннем ядре человека живут и борются без забрала, в своем подлинном виде, дух добра и дух зла.

И вот, последовательно развивая свою мысль, Киреевский останавливается на явлении сна, как на таком моменте, когда внутренняя жизнь духа совершается без помехи, не заглушаемая ничем. Он создает себе целую теорию сновидения, и любопытно видеть, как она складывалась в его уме по мере уяснения его основной мысли.

Он принадлежал к числу тех людей, которые часто видят сны. Это была, кажется, фамильная черта; по крайней мере, его мать беспрестанно пишет о своих сновидениях. В молодости Киреевский не придавал им важности, но и тогда они являлись для него яркими переживаниями. В одном неизданном его письме к сестре из Берлина, т.-е. 1830 года, мы находим уже ясные признаки того, что он размышляет о природе сна и придает ему более, нежели

анекдотическое значение. «Знаешь ли ты, что я во всяком сне бываю у вас? — пишет он. — С тех пор, как я уехал, не прошло ни одной ночи, чтоб я не был в Москве. Только как! Вообрази, что до сих пор я даже во сне не узнал, что такое свиданье, и каждый сон мой был повторением разлуки. Мне все кажется, будто я возвратился когда-то давно и уже еду опять. Сны эти до того неотвычно меня преследуют, что один раз, садясь в коляску, тоже во сне, чтобы ехать от вас, я утешался мыслью, что теперь, когда сон мой исполнился, по крайней мере я перестану его видеть всякую ночь. Вообрази же, как я удивился, когда проснулся и увидел, что и это был сон... Это род сонного сумасшествия... Хоть ты попробуй наслать мне сон со свиданьем... Не смейся над этим. Сны для меня не безделица... Лучшая жизнь моя была во сне. Не смейся же, когда я так много говорю об них. Они вздор, но этот вздор доходит до сердца... Между тем, чтоб ты знала, как наслать сон, надобно, чтобы я научил тебя знать свойства снов вообще. Это наука важная, и я могу говорить об ней **avec connaissance de cause**. По крайней мере, я здесь опытнее, чем на яву. Слушай же: первое свойство снов — то, что они не свободны, но зависят от тех, об ком идут. Так, если мне непременно надобно всякую ночь видеть вас, то сны мои будут светлы, когда вам весело, и печальны, когда вы грустны или нездоровы, или беспокоитесь. От того, если ты можешь быть моей колдуньей, то должна сохранять в себе беспрестанно такую ясность души, такое спокойствие», и т. д. — В этих полушутливых строках сквозит нечто большее, чем шутка. Но вот другое, тоже неизданное письмо, к матери, писанное семь лет спустя, когда Киреевскому был уже 31 год, совсем не шутливое — и с пол-

ной ясностью определяющее мистическую природу сновидения. «...Еще одно место в письме вашем сильно поразило меня: вы пишите, что вы видели во сне, что господь сказал вам обо мне, «что мне теперь последнее горе в нынешнем году, и что все остальное будет хорошо и благополучно». — Милая маменька! прошу вас сделать мне великое одолжение: припомнить сколько можно вернее и подробнее все обстоятельства этого сна, и сообщить мне их со всевозможною точностью, обозначив то, что вы припомните ясно, и то, в чем сомневаетесь, видели ли во сне, или думали, вспоминая сон; потому что подробные воспоминания сна вообще бывают составной верности. Знать этот сон ваш было бы мне очень, несказанно интересно. Я не знаю, встречал ли кого-нибудь, кто бы имел счастие видеть во сне самого господа, или слышать слова его. Какая бы ни была причина, возбудившая такое сновидение, но во всяком случае такой сон есть важное событие жизни. Внушен ли он ангелом света, или ангелом лести, или естественный плод естественного движения фантазии, — он все имеет значительность великую, и в подробностях своих, вероятно, носит признаки своего происхождения. Если даже он просто результат естественного движения фантазии, то не мог родиться случайно. Представления сна — выражения внутренних чувств души, — идеалы этих чувств. Те внешние впечатления, которые на яву возбудили бы в нас соответственное им внутреннее чувство, являются нам во сне как следствие этого внутреннего чувства. Потому состояние души вашей было во всяком случае необыкновенное. Если же, простите мне это предположение, вы усилили несколько выражения ваши для того, чтобы меня утешить, то ради истинного господа прошу вас сказать мне это искренно».

Итак, сновидение — как бы отверстие, в которое мы можем подсмотреть действие таинственных сил в нашей душе, а может быть и нечто большее. В эти минуты, когда все остальные духовные способности парализованы и внутреннее «я» живет свободно и невозмутимо, нам слышны не только звучащие в нем голоса, но среди них и божьи глаголы.

## 4.

Ощутить в себе свое чувственное «я» и сознать его, как единственно-жизненный и полновластный орган своей личности, значило сосредоточить все мысли о счастии, о совершенствовании, о высшем долге — на одном стремлении: организовать свое «я», превратить хаос своих чувствований в стройное единство. Эта задача напрашивалась прежде всего; она рано предстала Киреевскому и не покидала его всю жизнь. Она имела для него тем большую остроту, что сердце его, такое впечатлительное, было плохо защищено против треволнений жизни. Болезненная тревога была неразлучна с ним; он был крайне мнителен в отношении здоровья и благополучия любимых людей и вечно томился страхом, заботой, грустью о них. Это была тоже фамильная черта; «чувство беспокойства понапрасну мы в семье нашей утончили до нельзя», писал он однажды. Уже в Берлине, где, вследствие разлуки с семьей, эти страхи особенно донимали его, он настойчиво выдвигает мысль о необходимости бороться с ними. Он пишет: «Во всей семье нашей господствующее, ежедневное чувство есть какое-то напряженное, боязливое ожидание беды. С таким чувством счастье не уживается. Но откуда оно? Зачем? Как истребить его? Как заменить

спокойствием и мужественною неустрашимостью перед ураганами судьбы?» Он готов видеть в этом задачу века. «Довольно в жизни горя настоящего, верного! Бояться будущего, возможного — слабость, малодушие, недостойное человека, мужа... Каждый век, каждый год, каждый час имеет свой идеал человека. Стремление наше должно быть в твердости, в независимости характера от сердца». Он хочет бороться, он гонит от себя эти мысли. Ему пишут из Москвы, что заболел Николинька; ему страшно — но он старается вытеснить из сердца эту тревогу, «убивающую дух». Он летит в Москву при первом известии о холере; он боится за родных, не может дождаться, пока узнает, что они все живы, — но он старается отогнать страх «простой волею», не рассуждением. Кажется, видишь, как спазма сжимает его горло.

И всю жизнь он боролся с собою, а жизнь изобильно доставляла ему поводы для борьбы в виде непрестанных болезней жены, детей, друзей. Подобно Герцену, он страстно желал выработать в себе жизненную храбрость и ей, кажется, больше всего завидовал в людях. Когда вышли последния песни «Одиссеи», переведенныя Жуковским, Киреевский писал (в неизданном письме к А. П. Зонтаг, 1849 г.): «Он их перевел и исправил перевод и напечатал, все в течение 94-х дней, подле больной жены, посреди кипящей вокруг него революции. Вот образец геройского мужества мысли, непонятно высокой твердости духа».

Разумеется, страхи — только частность. Не они одни (хотя они — всего острее) ранят душу и вносят смуту в нее: вся жизнь, хаотическая, полная противоречий, кишащая мелочами, вторгается в нравственный мир человека и питает его враждующие влечения. Но главная опасность еще и не в этом. Что всего более мешает нам организо-

вать нашу нравственную личность, это — естественное раздвоение человеческого духа: рассудок, или — как выражается Киреевский — логическое сознание, вот главный антагонист. Эту мысль Киреевский с категорической определенностью изложил в замечательном письме к Хомякову, 1840 года. Он полагает, что развитие разума стоит в обратном отношении к развитию воли, как в человеке, так и в народе. Он рассуждает так. Логическое сознание, переводя дело в слово, жизнь в формулу, схватывает предмет не вполне и тем уничтожает его действие на душу. Оперировать — значит чертить план, но отнюдь не значит строить дом; поэтому, когда дело доходит до настоящей постройки, нам уже трудно нести камень вместо карандаша. Этим, между прочим, об'ясняется известный каждому из опыта факт, что мысль только до тех пор занимает нас горячо и плодотворно, пока мы не выскажем ее другому: тогда наше внимание с живого предмета переносится на его изображение, и он вдруг перестает на нас действовать, подобно тому, как нарисованный цветок не растет и не пахнет. Есть другое знание, высшая ступень, — знание гиперлогическое; здесь воля растет вместе с мыслью. Это знание мы приобретаем, внимая отношению вещей к нашей неразгаданной душе. «Покуда мысль ясна для разума или доступна слову, она еще бессильна на душу и волю. Когда же она разовьется до невыразимости, тогда только пришла в зрелость».

Итак, высший идеал стремлений — душевная цельность. Святыня, которую я ощущаю в своей душе, не может быть частью ее: она должна владеть всем моим существом, одна управлять моей волею. Но как достигнуть этого внутреннего единства? — вот важнейшая задача и величайшая трудность. «Против жизни, против мелочной

и ежедневной жизни, — писал однажды Киреевский Кошелеву (рукоп.), — не устоит никакая святыня; чтобы дать ей твердое основание, надобно ввести ее в жизнь ежедневную, сделать мысль и чувство привычкою». — Легко сказать: «надо», но как осуществить это?

Киреевский был мистик — это ясно из всего вышесказанного. Как мистик, он считал первым условием совершенствования волю на то бога: это — благодать, которую бог уделяет по непостижимому для нас закону, в разных долях. В письмах Киреевского встречаются строки, поразительно освещающие эту мысль. Так, рассказывая в письме к матери о последних минутах Языкова (1846 г.), он, между прочим, передает такую подробность. Накануне смерти Языков собрал около себя всех, кто жил у него, и у каждого по одиночке спрашивал, верят ли они в воскресение душ; видя, что они молчат, он велел им достать какую-то книгу, говоря, что она совсем переменит их образ мысли. Оказывается, что все присутствующие забыли название книги и, как ни стараются, не могут припомнить. Изложив этот эпизод, Киреевский замечает: «Очевидное и поразительное доказательство таинственного божьего смотрения о спасении и руководстве душ человеческих».

Но, как и все мистики, он полагал, что личная воля человека должна идти навстречу благодати. Нужно не только стремиться, — нужно активно созидать свою внутреннюю храмину. Легко понять, что важнейшим средством Киреевский считал то же, чему учит вся христианская мистика: принять в свою душу Христа. В письмах он указывает, так сказать, вспомогательные средства: пристальное чтение св. отцов и подчинение себя руководству какого-нибудь святого старца. О нем самом мы знаем, что он многие годы посвятил изучению творений

св. отцов и в оптинском старце Макарие нашел себе исповедника и учителя. В сороковых годах на него, повидимому, оказали сильное влияние жизнь и учение знаменитого славянского аскета-мистика Паисия Величковского. Киреевский участвовал в издании его «Жития и писаний», сделанном Оптинской пустынью, и, взяв в свои руки «Москвитянин», поместил там славянский текст этого жития. Но незадолго до своей смерти Киреевский сам писал Кошелеву, что не сумел, как следует, использовать эти средства и только усилил в себе «ту раздвоенность, которой уничтожение составляет главную цель умозрения».

## 5

Такова была в существе своем мысль Киреевского. Я хотел показать, что он дошел до нее не отвлеченным, об'ективным мышлением, а страстным раздумьем о самом себе и для себя самого. Она возникла в нем непроизвольно, как инстинктивное влечение, и, питаемая бесчисленными личными переживаниями, постепенно просачивалась в сознание, там крепла, все ассимилировала себе, пока наконец превратилась в идею-веру, идею-страсть, поглотившую всего человека. И как это всегда бывает с органическим убеждением, он в ней — в этой мысли о цельности духа — увидел не только решение своей личной жизненной задачи, но и ключ к тайне духовного бытия вообще. Лично— он всю свою зрелую жизнь имел ее одну предметом мышления и самосовершенствования; как писатель — он одну ее проповедывал.

Учение Киреевского в своем чистом виде, т.-е. отрешенное от тех незаконных придатков, которыми исказил его отчасти сам Киреевский, а еще больше его толкователи,

представляет собою строго-последовательное развитие трех положений, добытых им в его личном опыте, — а именно: 1) что в человеке есть некоторое чувственное ядро, сфера надсознательного, которое и является верховным и единовластным органом управления личностью; 2) что это чувственное ядро, об'емлющее всю душевную жизнь человека от элементарного чувствования до убеждения веры, и есть в человеке единственно-существенное, единственно-космическое или божественное; 3) что вся работа человека над самим собою должна заключаться в правильном устроении этой своей внутренней личности, в приведении ее к единству воли, так, чтобы исчезло раздвоение между чувством и сознанием и чтобы ни одно частное чувство не брало верх над центральной, всегда верной себе волею.

Для всякого ясно, что эта цельность духа, которую проповедывал Киреевский, может быть рассматриваема с двух сторон: как ценность суб'ективная, так как она одна обеспечивает человеку невозмущаемое душевное спокойствие и удовлетворение, что известно из опыта, — и как об'ективная цель, имманентная человеческому духу и составляющая его высший закон, так что лишь в стремлении к ней он способен осуществить свое естественное назначение. Замечательно, что первой стороною дела, — лично для него, помимо сознания, может быть, важнейшею, — Киреевский в своей проповеди совершенно пренебрег; он не упоминает о ней ни словом. Точка зрения выгоды должна была ему претить; по всему своему характеру он меньше всего был склонен к проповеди эвдемонистических теорий. Да и то сказать: какую радость он мог сулить своим последователям? Он лучше всякого знал, по собственному тяжкому опыту, что совершенная цельность — идеал, достигнуть которого удалось лишь немногим; и он действительно всюду

говорит только о движении к этой цели, — а это путь тернистый, исключающий всякую мысль о душевном спокойствии. Нет, он проповедывал не выгоду, а долг, но долг, вне которого нет не только радости, но и вообще жизни. Он учил людей жить так, как требует природа вещей.

Он исходит из аксиомы (никогда им не выраженной определенно, но лежащей в основе всего его мышления), что в мире есть Абсолютная сущность, единая в природе и в человеческом духе; знание о ней есть сущая истина; только усвоив себе это знание о ней, т.-е. проникшись истиной, человек (так как он одарен сознанием) сливается с сущностью и становится ея механическим и вместе свободным органом: это, так сказать, космический закон человеческого духа. Итак, все дело — в знании; но первым условием приобретения этого знания является духовная цельность.

Знание, о котором говорит Киреевский, представляет собою, очевидно, нечто совершенно отличное от того, что обыкновенно понимают под этим словом. Действительно, Киреевский строго различает два вида знания: духовное — и логически-отвлеченное.

Он утверждает, что дискурсивному или логическому мышлению знание сущности вообще недоступно, ибо это мышление имеет дело только с границами и отношениями понятий; оно формально по самой природе, и, следовательно, его функция исчерпывается познаванием форм. Единственное, что существенно в человеке, это его целостный дух, его нравственная личность, а потому только она и способна познавать сущность, ибо «только существенность может прикасаться существенному».

Киреевский далек от мысли отрицать важность логического мышления и доставляемого им так-называемого

«научного» знания. Напротив, он признает ее вполне; открывая нам законы разума и вещества, это знание помогает человеку упорядочить внешний процесс мысли и улучшать материальную жизнь. Киреевский утверждает только, что логическое мышление и проистекающая из него наука лишены всякого морального смысла; они нравственно-безразличны, стоят между добром и злом и равно могут быть употребляемы на пользу и на вред, на служение правде или на подкреплеине лжи. Именно эта бесхарактерность логически-технического знания обеспечивает ему беспрерывное возрастание в человечестве, независимо от нравственного уровня, на котором стоит человек. Но оно не может дать больше того, что лежит в самой его природе, и потому великая ошибка думать, что внутреннее устроение человека может быть достигнуто развитием логической мысли; а на этом заблуждении основана вся теория прогресса. Верно как раз обратное: отдаваясь логическому мышлению, вручая ему одному познание истины, человек тем самым в глубине своего самосознания отрывается от всякой связи с миром сущности, т.-е. с действительностью, и сам становится на земле существом отвлеченным, «как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться, под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась»; ибо только от физической личности не может он отрешиться своей логической отвлеченностью.

Значение этому знанию и смысл всей жизни дает то, высшее знание, непосредственно вносящее в человеческий дух сущую истину и тем реально устрояющее его. Из него вытекают коренные убеждения человека и народов; оно является главной пружиной их мышления, основным звуком

их душевных движений, краскою языка, причиною сознательных предпочтений и бессознательных пристрастий; оно определяет внешний и внутренний быт, нравы и обычаи.

По существу дела ясно, что приобретение этого знания всецело обусловливается нравственным состоянием человека. Основным условием здесь является правильное устроение познающего духа, тогда как для логического познания требуется только правильная внешняя связь понятий. Оттого последнее, будучи раз приобретено, навсегда остается собственностью человека, независимо от настроения его духа, просвещение же духовное приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности, и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы.

Итак, «для цельной истины нужна цельность разума». Раздробленному духу, изолированному сознанию истина недоступна. В глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума: оно скрыто при обыкновенном состоянии духа человеческого, но достижимо для ищущего,— и оно одно способно постигать высшую истину.

Эта высшая истина есть сознание о боге и его отношении к человеку, — но сознание не логическое, а живое. Ибо логическое понятие о божественной первопричине человеческий разум прямо извлекает из созерцания внешнего мироздания: на эту мысль наводит его сознание единства, неизмеримости, гармонии, мудрости вселенной. Сознание о живой самосущности бога этим путем не может быть добыто; оно возникает в нашей душе лишь тогда, когда к созерцанию внешнего мироздания присоединяется самостоятельное и неуклонное созерцание мира внутреннего, раскрывающее перед нашим умственным взором сторону существенности в самом нашем духовном бытии. Тогда наше отношение к

богу из логического становится существенным, т.-е. переходит из сферы умозрительной отвлеченности в сферу живой ответственной деятельности.

Это высшее знание, это живое сознание об отношении бога к человеку Киреевский называет верою. Она, очевидно, не есть ни отдельное знание, ни особое чувство; она обнимает всю цельность человека, и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Поэтому, — говорит Киреевский, — «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь об'ем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстановляется существенная личность человека в ее первозданной неделимости». Это не всякому по силам, но всякий может и должен стараться связать свою жизнь со своим коренным убеждением веры, так, чтобы каждая его мысль искала одного основания, каждое действие было выражением одного стремления. В этом трудном деле нас многому может научить пример людей, достигших высокой степени цельности; вот почему Киреевский упорно советует изучать жизнь и творения св. отцов: «истины, ими выраженные, были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известия очевидца о стране, в которой он был».

## 6

Я изложил все учение Киреевского, поскольку оно представляет собою неразрывное целое. И вот оказывается, что в этой прочно-спаянной цепи умозаключений отсутствует как-раз то, в чем естественно было бы видеть самую основу мировоззрения Киреевского: отсутствуют Христос и христианство. Они не имеют в этой цепи обязательного места. Совершенно ясно, что на понятии духовной цельности наше предвидение обрывается. Если эта цельность есть необходимое условие для восприятия истины и, следовательно, для реального слияния души с мировой сущностью, то ничто не дает нам возможности заранее представить себе, какую форму примет истина в прозревшей душе. Мы можем сказать только: стремись к цельности, внимай отношению мира к твоей неразгаданной душе, и ты узнаешь истину; но утверждать, что этой истиной окажется именно такое-то определенное верование, такой-то догмат, — очевидно, произвол.

Именно в эту ошибку впал Киреевский. Он из раннего детства, из семьи, вынес искреннюю и глубокую веру в учение православной церкви, и свято хранил ее всю жизнь. Для него лично не было ничего естественнее, как признать христианское откровение конечной истиной. Но он провозгласил это утверждение об'ективно-правильным, он ввел его в свою систему, и это было первое личное пристрастие, которым он затемнил свою мысль. Доказать это положение он не пытался ни разу; только однажды[1]) он намекнул на то, что внутреннее устроение духа собственно и совершается силою заранее признанной истины; подчинившись ей, человеку остается только сохранять ее и распространять в низших сферах своего духа. Он говорит здесь, очевидно, не о

---

[1]) Сочинение, т. II, стр. 42.

процессе искания истины, а о практике самой истины, уже воспринятой духом. Но где гарантия, что на вершине духовного умозрения человек признает за истину именно откровение Христа?

Это пристрастие было одним из двух, которыми он исказил свою основную мысль, когда задался целью приложить ее к истории народов. Я не буду излагать в подробностях его историко-философскую систему: она достаточно известна. Ее основные положения можно формулировать так:

1. На Западе мышление, под влиянием разнообразных исторических причин, получило односторонне-рационалистическое направление.

2. В настоящий момент эта односторонняя логическая мысль Запада достигла высшей степени своего развития, и здесь, на вершине, сознала собственную недостаточность; наиболее чуткие западные умы уже томятся жаждою высшего начала.

3. Это высшее начало искони жило в русском народе, где оно было посеяно и взрощено православием. Ибо православие, в противоположность католицизму, никогда не дробило духа, но всегда первой задачей ставило внутреннюю цельность человека. Этой цельностью и были проникнуты личность, частные, семейные, общественные, политические отношения в древней Руси, приблизительно до конца XV века.

4. Это высшее начало, духовная цельность, было утрачено русским образованным обществом, увлекшимся рационалистической наукой Запада, но в массе народной оно живет до сих пор, затемненное, искаженное, в виде зародышей и намеков.

5. Это начало есть наше национальное начало, и мы должны вернуться к нему, но не в том смысле, чтобы воскре-

сить отжившие формы быта, и не в том, чтобы отказаться от западной образованности. Западное просвещение вредно только своей исключительностью, но в существе оно так же необходимо для полнейшего развития русского начала, как последнее — для правильного развития самого западного просвещения. Следовательно, нам нужно, не отказываясь от завоеваний логически-опытного мышления, подчинить их и всю нашу жизнь тому высшему началу, которое еще дремлет в нашем народе и которое полностью воплощено в православии.

Эти пять тезисов построены, очевидно, на целом ряде произвольных утверждений чисто-фактического свойства. Историческая эволюция народов сведена здесь к грубой схеме, весьма отдаленно напоминающей действительность. Та прямолинейность, с которою Киреевский, по следам Гизо, выводит всю западную цивилизацию из трех элементов (римского наследия, католичества и завоевания), и то своеволие, с которым он всю эту цивилизацию сводит к исключительному развитию логического мышления, способны привести в ужас современного историка. Не то, чтобы здесь не чувствовалось правды; но доказать эту правду исторически пока еще мудрено, да и слишком сложно было развитие Европы на протяжении пятнадцати веков, чтобы можно было изобразить его в виде прямой линии. Еще более исказил Киреевский характер древне-русской истории. Кто поверит теперь, что церковь у нас «управляла общественным составом, как дух управляет составом телесным», что она «невидимо вела государство к осуществлению высших христианских начал», что у нас господствовала «цельность быта», выражавшаяся в «единодушной совокупности сословий», в естественной и непринужденной крепости семейных и общественных связей, и пр.? Все это — утверждения о фактах,

а такие утверждения требуют доказательств. Киреевский с легким сердцем принял их на веру — потому что психологически не мог не верить в них.

Здесь скрывается второе пристрастие, которое свело его мысль на ложный путь. Точно так же, как преданность православию, он вынес из своей семьи горячую любовь к России — не к народу, которого, вероятно, не знали ни старшие в его семье, ни он сам, — а к национальности. Еще юношей, задолго до выработки своей теории о «русском начале», он гордился тем, что он русский. В 1830 году, в Берлине, на вечере у Гегеля, он разговорился с Раупахом, когда-то жившим в России. Раупах, «которого, — говорит он, — я некогда так любил», доказывал, что русские лишены энергии. «Вы можете представить себе, — пишет молодой Киреевский родителям, — что после этого Раупах мне не понравился. И, патриотизм в сторону, учтиво ли, прилично ли утверждать такия мнения в присутствии русского?» В другой раз, тогда же, по поводу овации, устроенной Погодину за его речь на юбилейном акте московского университета, он писал: «И народ, который теперь, может быть, один в Европе способен к восторгу, называют непросвещенным!»

В любой биографии Киреевского можно найти указания на то, как это чувство национального пристрастия окрепло в нем, начиная с середины 30-х годов, под влиянием Хомякова и особенно брата Петра, человека редкой цельности, который всю нераздельную силу своей души сосредоточил в любви к русской народности и сумел углубить это общее чувство до любви к самому народу. В то время, когда Киреевский начал вырабатывать свои философско-историческия воззрения, у нас в этой области полновластно царил шеллингизм. Его мысль естественно облеклась в форму шеллингистской схемы, основанной на идеях всемирно-исто-

рической преемственности народов, самобытного «начала» каждой народности и пр. И вот он наполнил эту схему оригинальным содержанием, в котором нашли себе место и санкцию все глубочайшие его верования и все драгоценнейшие пристрастия его духа.

Не все, что органически связано в личности, будет связано и вне ее. Учение Киреевского сложилось из трех элементов, где одно было ядром: это — выстраданная им идея душевной цельности. Сумей он свободно развить эту идею в применении к социальной жизни, он создал бы учение, неразрывное во всех частях, неотразимое своей последовательностью. Но он был заранее связан, — и кто осудит его за это? Наряду с той мыслью в нем жили два глубоких пристрастия, от которых он был не властен отрешиться. Чрез них он с своеобразной последовательностью и провел свою мысль, не затем, чтобы оправдать их, но затем, что он не мог и в сознании не слить воедино то, что совместно жило в его чувстве. Так возникла система, психологически цельная, но логически распадающаяся на части. Дело не в том, прав ли был Киреевский в своих утверждениях о характере западного и русского начал; философское изучение истории и теперь, через шестьдесят лет, далеко не подвинулось настолько, чтобы оправдать или опровергнуть эти утверждения. Ошибка Киреевского была глубже. Открыв основной закон совершенствования, именно внутреннее устроение духа, он должен был передать его людям в чистом виде, сильным одною его метафизической правдой, не предуказывая форм, в которые дух должен отлиться в будущем. Вместо этого он задался целью обнаружить те *готовые* формы, в которых, по его мнению, *раз навсегда* воплотился этот закон: христианство — православие — древняя Русь. Он слил в одну систему ряд утверждений, различных по су-

ществу и подлежащих различной проверке: идею, веру и утверждение о фактах, и тем затемнил то, что было для него в ней наиболее существенного, — самую свою идею.

## 7

Именно эта ошибка сделала Киреевского одним из самых влиятельных русских мыслителей: она сделала его отцом славянофильства. Этот титул утвержден за ним давно, и по заслугам. Вся метафизика и историческая философия славянофильства представляют собою лишь дальнейшее развитие идей, формулированных Киреевским. Его смешанная, но цельная на вид система пришлась как нельзя более кстати. В русском обществе назрела в ту пору острая потребность осмыслить свое национальное бытие, уяснить себе общие задачи будущего, — и эта потребность развилась как раз на почве тех шеллингистских идей, которыми направлялось и философско-историческое мышление Киреевского. На очереди стояли вопросы: какое место суждено занимать России во всемирно-историческом развитии? какое начало воплощено в русском народе? И вот является система, дающая определенный и лестный для национального самолюбия ответ на эти вопросы. Что в основе этой системы лежала метафизическая мысль — мысль о цельной личности, — этим мало интересовались; эта мысль ценилась лишь формально, потому что она увеличивала ценность теории, ибо никакая философия истории не может существовать без метафизического фундамента. Друзьям и преемникам Киреевского было дорого в его системе то, что она удовлетворяла их национальное чувство и, частью, их чувство религиозное; а к его основной мысли они относились холодно и комменти-

ровали ее лишь настолько, насколько это было необходимо для прочности системы. Сам Киреевский от этого глубоко страдал, — кажется, не вполне сознавая причину. Он видел в своих друзьях — в Хомякове, Шевыреве и других — горячую преданность православию и России; это внушало ему иллюзию единомыслия с ними во всех основных вопросах мировоззрения. Но всякий разговор, всякая статья показывали ему, что между ним и каждым из них или всеми вместе лежит какое-то коренное недоразумение, которого он не умел разобрать. Он говорил: «народное начало», разумея ту цельность духа, которая, по его убеждению, выработалась в русском народе под влиянием православия и которая до некоторой степени еще уцелела в нем; а ему отвечали: «да, народность», разумея конкретный народ с его конкретными верованиями и бытом, нынешними или, чаще, старинными. Это приводило его в отчаяние[1]); он не уставал раз'яснять существенную противоположность обоих понятий, но ничто не помогало. — Он любил русский народ ради своей истины, они любили его помимо всякой идеи, и общего у них была только эта любовь, а не та мысль, которою одушевлен был Киреевский.

Но если не поняли свои, тем меньше могли понять его противники. Славянофильская литература сороковых и пятидесятых годов заслонила Киреевского, развернув его мысли

---

[1]) См., например, его красноречивое послание к друзьям, 1847 года, «Русск. Арх.» 1904, № 8, стр. 495—8, письмо к Погодину 1855 г., там же, 1909, № 5, стр. 108, и пр. Еще в 1844 г. он писал своим московским друзьям (Хомякову и др.): «Может быть вы считаете меня заклятым славянофилом и потому предлагаете мне «Москвитянина»? То на это я должен сказать, что этот славянофильский образ мыслей я разделяю только отчасти, а другую часть его считаю дальше от себя, чем самые эксцентричные мнения Грановского» (подчеркнуто самим Киреевским). «Рус. Арх.» 1909, № 5, стр. 113.

в пышную историко-философскую систему. Если бы кто и вздумал докапываться до первоначальной, метафизической мысли, из которой родились, именно в Киреевском, задатки позднейшего славянофильства, — он лишь с трудом мог бы разглядеть это зерно за толстым слоем рассуждений о древнем русском быте, о православии, о Петре, об общине и пр. Да никто и не пробовал: не до того было. Идеи общественного строительства, вопрос о политической свободе надолго поглотили внимание общества и литературы; в разгоравшейся борьбе имели значение только исторические теории славянофильства, потому что из них вытекали определенные директивы для будущего; не удивительно, что прогрессивная публицистика только эту сторону славянофильства и знала, только ее и оспаривала, тем более, что именно ее, как сказано, преимущественно выдвигали и сами славянофилы. В результате получилось огромное недоразумение, главной жертвой, но и первым виновником которой был Киреевский.

Пора исправить ошибку, которая в свое время была психологически неизбежна. Пора вылущить из исторической философии славянофильства то многоценное зерно, которое вложил в нее Киреевский, — зерно непреходящей истины о внутреннем устроении человека.

Была правда в том, что писал Киреевский о рационализме европейской мысли. Кто следит за развитием современной философии на Западе, тот знает, что по всему цивилизованному миру идет в последние десятилетия великое умственное движение, имеющее предметом единственно чувственно-волевую личность в человеке, направленное к тому, чтобы выяснить ее природу, освободить ее и вручить ей одной, как подобает, и задачу миропознания, и задачу жизненного творчества, узурпированные отвлеченным сознанием. Метерлинк и Ницше — не равные по силе, но одинаково «призван-

ные» вожди этого движения; один без устали слушает и учит нас слышать властный голос нашего чувственного «я», его немолчный отзвук на целостную совокупность бытия; другой учит нас сплачивать в себе эту чувственно-волевую личность и возводить ее до наибольшего могущества. А рядом с ними — тем же стремлением поглощены сотни мыслителей и поэтов, и все они в последнем итоге учат тому же, что полвека назад проповедывал Киреевский: познавать и жить цельным духом.

Учение Киреевского о психическом строе личности представляло собою основанную на его личном опыте и выраженную в самой общей форме научную гипотезу. Это было гениальное прозрение, на полвека опередившее работу науки. В 1886 году американским психологом Майерсом была впервые обнародована теория так называемых подсознательных психических состояний, — открытие, подготовленное всем развитием психологии за последние два века и являющееся эрою в области науки о духе. Уже Лейбниц знал, что арена нашей психической жизни несравненно больше того освещенного круга, который мы называем сознанием. Он полагал, что в нашей душе совершается неисчислимое множество мелких перцепций, ускользающих от сознания, и что при помощи этих неуловимых перцепций человек находится в непрерывном общении со вселенной. Это воззрение Майерс обосновывает экспериментальным путем. Он утверждает, что человеческая психика не ограничивается фокусом, т.-е. центральной частью, и более или менее освещенным полем, простирающимся вокруг этого центра. За пределами этих двух кругов, различающихся только по степени и образующих в совокупности так называемую область сознания, он считает научно доказанным существование другого «я» — подсознательного или сублиминального; «каждый из нас,

— говорит он, — обладает психическим бытием более устойчивым и более пространным, нежели он догадывается, личностью, которую организм никогда не может проявить вполне». Таким образом, обычное сознание, составляющее лишь часть нашей личности, всеми своими корнями уходит в подсознательную сферу; деятельность последней обычно остается скрытою, но иногда, при известных обстоятельствах, обнаруживается и непосредственно, — и характер этих обнаружений наводит на мысль, что частью своего существа, лежащей за сознательным «я», человек находится в общении с миром иным, чем тот, который воспринимается его чувствами[1]).

В этой теории сублиминального «я», ставшей теперь прочным достоянием психологии, находит свое научное обоснование мысль Киреевского о чувственно-волевом, космическом ядре человеческой личности.

---

[1]) См. ст. Em. Boutroux, в Revue de Metaph. et de Morale, янв. 1908, и W. James, L'Expérience relig. (франц. перев. Abauzit, 1908 , стр. 426.

## ГЛАВА II

### П. В. Киреевский

### 1

Н. П. Колюпанов, в своей биографии Кошелева, начинает рассказ о братьях Киреевских такими словами: «Род Киреевских принадлежит к числу самых старинных и значительных родов Белевских и Козельских дворян. В старину Киреевские служили по Белеву, владели в Белевском уезде многими вотчинами и поместьями: предку их, Белевскому дворянину Василию Семеновичу, в начале XVII века, пожаловано за осадное сиденье бывшее его поместье село Долбино, в 7 верстах от Белева, в вотчину: это и было великолепное родовое имение Киреевских, сохранившееся за ними до сих пор. В Долбине прошли все первые детские годы И. В. и П. В. Киреевских».

Совершенно так, только переменив имена и названия, приходится начинать биографию любого из первых славянофилов. Они все вышли из старых и прочных, тепло-насиженных гнезд. На тучной почве крепостного права привольно, как дубы, выростали эти роды, корнями незримо коренясь в народной жизни и питаясь ее соками, вершиною достигая евро-

пейского просвещения, по крайней мере в лучших семьях — а именно таковы были семьи Киреевских, Кошелевых, Самариных. Это важнейший факт в биографии славянофилов. Он во многом определял и их личный характер, и направление их мысли. Такая старая, уравновешенная, уверенная в себе культура обладает огромной воспитательной силой; она с молоком матери внедряется в ребенка и юношу окружает теплой атмосферой, так что прежде, чем он успеет сознать себя, он уже сформирован; она заранее отнимает у своего питомца гибкость, но зато обеспечивает ему сравнительную цельность и последовательность развития. Нам, нынешним, трудно понять славянофильство, потому что мы выростаем совершенно иначе — катастрофически. Между нами нет ни одного, кто развивался бы последовательно: каждый из нас не выростает естественно из культуры родительского дома, но совершает из нее головокружительный скачек, или движется многими такими скачками. Вступая в самостоятельную жизнь, мы обыкновенно уже ничего не имеем наследственного, мы все переменили в пути — навыки, вкусы, потребности, идеи; редкий из нас даже остается жить в том месте, где провел детство, и почти никто — в том общественном кругу, к которому принадлежали его родители. Это обновление достается нам не дешево; мы, как растения, пересаженные — и может быть, даже не раз — на новую почву, даем и бледный цвет, и тощий плод, а сколько гибнет, растеряв в этих переменах и здоровье, и жизненную силу! Я не знаю, что лучше: эта ли беспочвенная гибкость, или тирания традиции. Во всяком случае, разница между нами и теми людьми очевидна; в биографии современного деятеля часто нечего сказать о его семье, биографию же славянофила необходимо начинать с характеристики дома, откуда он вышел.

Петр Васильевич Киреевский родился 11 февраля 1808 года в том самом Долбине, о котором только-что была речь[1]). Он был вторым ребенком в семье, на два года моложе своего брата Ивана. Отец, Василий Иванович, в молодости служил, при Павле вышел в отставку с чином секунд-маиора и поселился в родовом Долбине, где выстроил себе новый дом — огромный, на высоком фундаменте, с мраморной облицовкой стен внутри, со множеством надворных строений и великолепными садами. Это был, повидимому, сильный и оригинальный человек, нравственно из одного куска[2]). Его образованность надо признать редкою для его времени: он знал пять языков, любил естественные науки, имел у себя лабораторию, занимался медициною и довольно успешно лечил; на смертном одре он говорил старшему сыну о необходимости заниматься химией, и называл ее «божественной наукой». Он много читал, и его знания были, говорят, очень многосторонни. Пробовал он и писать, переводил повести и романы, и даже сам сочинял. Он был англоман — любил английскую литературу и английскую свободу. Вместе с тем был очень набожен, ненавидел энциклопедистов и скупал в Москве сочинения Вольтера с тем, чтобы жечь их. Свой дом он вел строго по заветам старины; занятия химией и англоманство нисколько не поколебали в нем патриархального духа и не

---

[1]) В нижеследующем очерке использованы как все печатные материалы о П. В. Киреевском, так и неизданные его письма, числом более 200, заметки и пр., любезно предоставленные для настоящей работы внучкою А. П. Елагиной — М. В. Беэр. Сколько-нибудь обстоятельной биографии П. В. К. до сих пор не существовало; поэтому я счел нужным изложить его жизнь с возможной полнотою и подробностью.

[2]) О нем см. воспоминания Толычевой, Р. Арх. 1877, II, 361 и д., Петерсона, там же, 479—482, далее В. Лясковский, Братья Киреевские, Спб. 1899, стр. 1—3. Я пользуюсь в дальнейшем также неизданными записками Екат. Ив. Елагиной.

заставили с пренебрежением отвернуться от простонародного быта; напротив, он сохранил во всей силе ту близость усадьбы с народом, тот открытый приток народного элемента в господскую жизнь, которые отличали помещичий быт старого времени. «Из 15 человек мужской комнатной прислуги 6 были грамотны и охотники до чтения; книг и времени было у них достаточно, слушателей много. Во время домовых богослужений, которые были очень часто (молебны, вечерни, всенощныя, мефимоны и службы страстной недели), они заменяли дьячков, читали и пели стройно старым напевом: нового Василий Иванович у себя не терпел, ни даже в церкви. В летнее время двор барский оглашался хоровыми песнями, под которые многочисленная дворня девок, сенных девушек, кружевниц и швей водили хороводы и разные игры: в коршуны, в горелки «заплетися плетень, заплетися, ты завейся труба золотая», или «а мы просо сеяли», «я еду во Китай-город гуляти, привезу ли молодой жене покупку» и др.; а нянюшки, мамушки, сидя на крыльце, любовались и внушали чинность и приличие. В известные праздники все бабы и дворовые собирались на игрища то на лугу, то в роще крестить кукушек, завивать венки, пускать их на воду и пр. Вообще народу жилось весело, телесных наказаний никаких не было, ни батогов, ни розог. Главные наказания в Долбине были земные поклоны перед образом до 40 и более, смотря по вине, да стул (дубовая колода, к которой приковывали виновного на цепь рукою). Крестьяне были достаточны, многие зажиточны. К весельям деревенской жизни надо прибавить, что церковь села Долбина, при которой было два священника, славилась чудотворною иконою успения божией матери. К успеньеву дню стекалось множество народу из окрестных сел и городов, и при церкви собиралась ярмарка, богатая для деревни. Купцы раскидывали множество пала-

ток с красным и всяким товаром, длинные, густые ряды с фруктами и ягодами; не были забыты и горячие оладьи и сбитень. Но водочной продажи Василий Иванович не допускал у себя. Даже на этот ярморочный день откупщик не мог сладить с ним и отстоять свое право по цареву кабаку. Никакая полиция не присутствовала, но все шло порядком и благополучно. Накануне праздника смоляные бочки горели по дороге, ведшей к Долбину, и освещали путь, а в самый день успения длинные, широкие, высокие, тенистые аллеи при церкви были освещены плошками, фонариками, и в конце этого сада сжигались потешные огни, солнца, колеса, фонтаны, жаворонки, ракеты по одиночке и снопами, наконец бурак. Все это приготовлял и всем распоряжался Зюсьбир (немец из Любека, управлявший сахарным заводом Киреевского). Несмотря на все эти великолепия, постромки у карет, возжи у кучера и поводья у форейтора были веревочные»[1]).

Семейные предания изображают Василия Ивановича человеком твердой воли и непреклонных убеждений. Рассказывают, что вскоре после его женитьбы в 1805 г. заехал в Долбино губернатор Яковлев, об'езжавший губернию и пожелавший в Долбине переночевать; с ним была многолюдная свита, в том числе и его возлюбленная: Василий Иванович не впустил ее в свой дом, и губернатор принужден был уехать дальше искать ночлега, и потом не решился мстить Киреевскому. Одно время Василий Иванович был судьею в своем уезде, по выборам; он и здесь внушил уважение к себе своей справедливостью и страх своею строгостью; «нерадение в должности — вина перед богом», говорил он —

---

[1]) А. Петерсон, «Черты старинного дворянского быта», Р. Арх. 1877, II, 479 и д. (без сомнения, со слов Авд. П. Елагиной).

и назначал неисправным чиновникам земные поклоны, как своим дворовым. Лясковский, просматривавший его записную книгу, встретил в ней две трогательные заметки, где он упрекает себя в несправедливости — раз по отношению к дворовому, которого разбранил, другой раз — к крестьянину, которому запретил ехать лугом. Это непоколебимое сознание своего нравственного долга простиралось в нем далеко за пределы семейного и помещичьего обихода: он чувствовал как гражданин, и при случае умел поступать как гражданин. Сохранилось его черновое прошение на имя государя, где он предлагал способы для борьбы с повальными болезнями. В 1812 году, переехав с семьею для безопасности из Долбина в другую свою вотчину, под Орлом, он самовластно принял в свое заведывание городскую больницу в Орле, куда во множестве свозили раненых французов. В госпитале царили вопиющие неурядицы и злоупотребления; не щадя сил и денег, всех подчиняя своей твердой воле, Киреевский улучшил содержание раненых, увеличил число кроватей, сам руководил лечением, словом, работал неутомимо; попутно он обращал якобинцев на христианский путь, говорил им о будущей жизни, о Христе, молился за них. Здесь, в госпитале, он и заразился тифом, который свел его в могилу (в ноябре 1812 года).

Еще несколько анекдотических черт дополнят его портрет. В нем было много странного. Он был чрезвычайно неряшлив в своей наружности. Он очень много читал — и любил читать, затворившись в своей комнате, лежа на полу; вокруг него на полу стояли недопитые чашки, потому что он не позволял убирать в кабинете, подметать и стирать пыль; после его женитьбы на молоденькой Авдотье Петровне Юшковой ездившие к ним гости говорили, что единственный чистый предмет в доме, это хозяйка. В обыденных жи-

тейских обстоятельствах он был наивен как ребенок. Так, живя в Москве с молодой женой, почти ребенком, для ее первых родов, он уезжал с утра из дома, не оставив ей денег на расходы, и она не знала, как накормить свою многочисленную дворню; а он, засидевшись в какой-нибудь книжной лавке, возвращался поздно, с кучей книг, а иногда со множеством разбитого фарфора, до которого был большой охотник.

Вот какого дуба отростком был П. В. Киреевский. Я с умыслом говорил подробно об отце: сын унаследовал от него так много черт, как это редко встречается. Важно не это сходство само по себе, но та перспектива вглубь быта и времени, которую оно открывает. Как и отец, Петр Киреевский представляет собою яркий моральный тип: та же внутренняя цельность, не подрываемая скепсисом, та же непоколебимая убежденность неизменно положительного свойства, та же непреклонная верность долгу; и дальше — живой умственной интерес, и вместе крепкое «земле своей своеземство», — какой-то инстинктивный патриотический консерватизм, насильственно подчиняющий себе все завоевания ума и знания; еще дальше — одинаковый диллетантизм в занятиях, непрактичность в житейских делах, известное чудачество во внешних проявлениях личности, и пр. Здесь чувствуется нечто большее, нежели фамильное сходство: это целая культура в двух, правда, незаурядных, но вполне типичных своих представителях, — культура старого поместного дворянства, еще не оторванная от народной почвы, напротив, во многом близкая к ней и сознательно дорожившая этой близостью. Так духовный склад и самое мировоззрение Петра Киреевского всеми своими корнями уходят вглубь народной жизни. И, что особенно важно, — не только чрез отца, но и чрез мать. Здесь не было перекрестного влияния двух

различных традиций: отец и мать вышли из недр одной и той же культуры[1]).

Авдотья Петровна Юшкова также принадлежала к старинному дворянскому роду (притом, того же Белевского уезда); по отцу она была в родстве с Головкиными и Нарышкиными, ее дед по матери, приятель Екатерининских Орловых, был белевским воеводой. И ее семья, как Киреевских, соединяла с почвенностью замечательную по времени образованность: отец Авдотьи Петровны был в переписке с Лафатером, ее мать была отличной музыкантшей и, говорят, много читала на разных языках; бабушка, у которой она, осиротев, жила с 5-ти летнего возраста, вдова того самого белевского воеводы, важная и богатая барыня, была женщина по тогдашнему начитанная. Сама Авдотья Петровна получила прекрасное образование, опять-таки двойственное: воспитанная французскими гувернантками из эмигранток, она рано освоилась с французской классической литературой, и с другой стороны, живя по зимам в Москве, в дружеском кружке Тургеневых и Соковниных, она, по словам ее биографа, не могла не разделять общего восторга к Дмитриеву и Карамзину, который на правах родственника бывал в доме ее бабушки. Вообще, литературные и эстетические элементы преобладали в ее воспитании, и это как нельзя более соответствовало ее живой, восприимчивой натуре. В этом же направлении сильно повлиял на нее, как легко понять, В. А. Жуковский, побочный сын ее деда, росший вместе с нею; он был другом ее юности и руководителем в занятиях. Шестнадцати лет она была выдана замуж за вдвое старшего Киреевского. Он представлял собою по преимуществу моральный тип, она — тип

---

[1]) Об Авд. П. см. прекрасную статью П. И. Бартенева в Р. Арх. 1877 II 482—495, и воспоминаия К. Д. Кавелина, Соч. III 1115—1132, также Лясковский, Колюпанов и др.

эстетический. Влияние мужа, без сомнения, во многом и на всю жизнь определило ее положительные взгляды, в особенности укрепило в ней глубокую религиозность; но она до старости сохранила свой легкий, ясный, живой нрав. Она любила цветы, поэзию, живопись, шутку, и сама была остроумна и готова на проказы, сама прекрасно рисовала. «Чувство любви к красотам божьего мира было необыкновенно развито в Авдотье Петровне: до преклонной старости не могла она равнодушно видеть цветущий луг, тенистую рощу. Цветы были ее страстью; она окружала себя ими во всех видах, составляла букеты, срисовывала, наклеивала, иглой и кистью передавала их изображения». Так же сильно был развит в ней вкус к поэзии, вообще к литературе. По словам К. Д. Кавелина, близко знавшего ее, она была основательно знакома со всеми важнейшими западными литературами, не исключая новейших. Она и сама любила писать; ее письма к сыновьям и их друзьям очаровательны. Всю жизнь она переводила с иностранных языков. Еще в юности она, под руководством Жуковского, перевела много пьес модного тогда Коцебу; в 1808 - 9 г. она помогла Жуковскому перепискою и переводами при издании «Вестника Европы»; когда подростали ее дети, она перевела «Левану» Ж.-П. Рихтера, позднее перевела двухтомную «Жизнь Гуса» Боншоза, отрывки из мемуаров Стефенса для «Москвитянина» 1845 г., и пр.; ее переводы, большею частью ненапечатанные, составили бы много томов.

П. В. Киреевский мог бы сказать о себе словами Гёте: от отца он унаследовал моральный тип, des Lebens ernstes Führen. Этот тип унаследовали все трое детей: и его брат, Иван Васильевич, основатель философской доктрины славянофильства, и сестра Мария, умершая девицей в пятидесятых годах, ревнительница древнего благочестия, дважды

собственноручно переписавшая Макариевский перевод Библии, в то время запрещенный цензурою. Но поэтическое чутье, страстную любовь к музыке, склонность к безобидной шутке — словом, die Frohnatur, позднее, впрочем, заглохшую в нем, он унаследовал, конечно, от матери. Это ее легкая кровь сказывалась в нем, когда, придя, например, однажды к Екат. Ив. Елагиной вечером в день ее именин, он извинялся, что не принес подарка, и вдруг, показав в окно, сказал: «Но дарю тебе всю chèvrefeuille (жимолость) на свете, и еще полярную звезду».

Эта общая наследственность со стороны отца и матери в характере П. В. Киреевского непосредственно бросается в глаза. Гораздо труднее определить те частные черты, которые были обусловлены в нем духом семьи. Если вообще атмосфера родительского дома могущественно влияет на ребенка, то тем сильнее это влияние в семьях столь крепкой и насыщенной культуры, какова была семья Киреевских. Что семья развила и укрепила в нем религиозное чувство и преданность православию, это разумеется само собою. В этом доме, несмотря на легкий характер матери, гнездились какие-то темные предчувствия и страхи. Семейная хроника Киреевских и их родных полна всяких мистических историй, неожиданных совпадений и чудес[1]). В Долбинском доме являлись духи каких-то бабушек, умерших за сто лет. Говорили, что Василий Иванович в минуту смерти (он умер, как уже сказано, в Орле) приехал в Долбино в карете, прошел в дом и крикнул своего человека; все дворовые видели его и слышали его голос. На его свадьбе с Авдотьей Петровной шафером был у него Николай Андреевич Елагин; свадьба была 13 января (1805 г.) в Долбине; шафер просту-

---

[1]) См. неизданные записки Е. И. Елагиной, о которых упомянуто выше.

дился, занемог горячкой и через несколько дней умер в доме молодых. В 1817 году, 11 января, в день рождения Авдотьи Петровны, должна была состояться в Дерпте свадьба ее лучшего друга, Марьи Андреевны Протасовой, которую так долго любил Жуковский, с Иваном Филипповичем Мойером. Почему-то свадьба в этот день не могла состояться и была перенесена на 14-ое января. Авдотья Петровна спешила из Долбина на эту свадьбу, но лед Оки подломился под ее повозкою, она едва не утонула, страшно простудилась и была принуждена долго оставаться в Козельске; здесь она сблизилась со своим троюродным братом, родным братом того самого шафера, Алексеем Андреевичем Елагиным, за которого и вышла вскоре затем по второму браку. Такие совпадения запоминались, им, повидимому, придавали в семье таинственное значение. Все, начиная с самой Авдотьи Петровны, видели пророческие или предостерегающие сны. Общей особенностью всей семьи была также взаимная мнительность относительно здоровья, державшая всех в постоянном беспокойстве и превращавшаяся в панический страх при малейшем поводе. Письма П. В. Киреевского, можно сказать, на три четверти наполнены тревожными запросами, увещаниями и пр. насчет здоровья матери, братьев, вообще родных; пустячное нездоровье кого-либо из них заставляет его скакать на место — в Бунино, Петрищево, Москву, бросая все дела, и это повторялось много раз ежегодно. Иван Васильевич тоже был мучеником этих страхов. Кажется, будто тяжелая серьезность их отца в соединении с нервной возбудимостью матери породили в сыновьях эту тревогу, которая ложилась черной тенью на их жизнь и на их мышление.

Без сомнения покажется странным, если я скажу, что ни образование, ни внешние влияния, которым в молодости подвергался П. В. Киреевский, по существу ничего не изменили в нем. Во всяком случае, их действие на него было ничтожно, — до такой степени его душевный склад и самое его миросозерцание были предопределены наследственностью и духом семьи. Более, чем о каком-либо человеке, о нем можно сказать, что он остался неизменным от рождения до могилы. Мы слишком мало знаем о его молодости, чтобы можно было восстановить картину его развития; но то, что мы знаем, с достаточной убедительностью показывает, что его развитие было только раскрытием и осознанием его врожденных наклонностей, в которых нашел себе форму и волю целый мир национальной и сословно-дворянской истории.

В 1812 году, когда умер отец, П. В. Киреевскому было четыре года [1]). Ближайшие полтора года Авдотья Петровна прожила с детьми у своей тетки Протасовой в ее имении под Орлом; маленький Петя, говорят, очень скучал там по родном Долбине. С ними жил там и Жуковский, тогда уже прославленный автор «Певца во стане русских воинов», и когда Авдотья Петровна, в середине 1814 года, перебралась назад в Долбино, он поселился у нее. П. В. был еще слишком мал, чтобы Жуковский мог непосредственно повлиять на него. Но влияние Жуковского, чрез Авдотью Петровну, вошло в семью и, например, очень сильно отразилось на старшем Киреевском; оно в значительной степени определило его вкусы, литературные

---

[1]) О детстве и юности П. В. К. см. Лясковского, Колюпанова, «Материалы для биографии И. В. К.» в 1-м томе его сочинений.

приемы и даже характер его позднейшей философии. В Петре Киреевском не заметно ни малейших следов этого влияния; немецкий романтизм оказался столь же незаразительным для него, как позднее германская философия. В 1817 году, как сказано, Авдотья Петровна вышла замуж за А. А. Елагина. Это был, повидимому, заурядный человек, не внесший новой струи в семью; но он был любитель философского чтения, почитатель Канта и Шеллинга. Нет сомнения, что он много содействовал раннему пробуждению философского интереса в Иване Киреевском. Вероятно и Петр Васильевич читал Шеллинга, — тогда в его кругу все увлекались Шеллингом; возможно, что он заимствовал у Шеллинга некоторые историко-философские идеи; но общий дух Шеллинизма опять-таки остался ему совершенно чужд и нимало не определил его направления. Он мог бы и никогда не слыхать о Жуковском, мог бы не прочитать ни строки из Шеллинга, — его мировоззрение и его деятельность были бы те-же. Об Иване Киреевском этого нельзя сказать.

Братья Киреевские получили чрезвычайно тщательное воспитание. Еще в Долбине они основательно изучили немецкий и французский языки и их классические литературы. В 1821 году семья переселилась в Москву; здесь юноши брали уроки у лучших профессоров университета — у Снегирева, Мерзлякова, Цветаева, Чумакова, учились английскому, латинскому и греческому языкам. Старший в 1824 году сдал экзамен в университете и поступил на службу в Архив министерства иностранных дел; младший пошел тем же путем несколько позже.

В те годы умственная жизнь Москвы отличалась большим оживлением. Было бы соблазнительно рассказать, как начала пробуждаться мысль в передовых представителях

молодого поколения, как стали возникать первые московские кружки — Раича, Веневитинова, В. Ф. Одоевского, — как эти юноши, вышедшие из самых недр патриархального быта и нисколько ему не враждебные, в силу какой-то инстинктивной потребности со страстью предались отвлеченному философствованию, которое в конце концов приведет их к выработке совершенно нового мировоззрения, как они, в поисках истины, жадно набросились на современные им философские и эстетические теории Запада, и как своеобразно они приспособляли эти учения к своим нуждам. Рассказать об этом было бы тем более соблазнительно, что братья Киреевские стояли в самом центре движения, были дружны с его вождями, входили в состав этих кружков. — Но в биографии П. В. Киреевского такой рассказ, я боюсь, был бы совсем неуместен. Мало того, что у нас нет ни одного прямого показания о его роли в этих кружках, об его интересе к ним или об их влиянии на его развитие, — но даже предположительно ни одна черта его позднейшего мировоззрения не может быть поставлена в связь с этим движением (опять-таки в отличие от его брата). Общего влияния, разумеется, нельзя отрицать, — но оно неуловимо; утверждать же что-нибудь положительное нет оснований. Петр Васильевич был в молодости, да и всю жизнь, нелюдим и застенчив; эта молодежь были не его друзья, а друзья его брата; весьма вероятно, что он вовлекался в их кружки, так сказать, механически, вслед за братом, и оставался чужд их интимной жизни.

Вообще, повторяю, внутренняя жизнь П. В. Киреевского в его молодые годы остается для нас закрытой. Несколько больше сведений сохранилось об его литературных занятиях за это время. Повидимому, первой его работой, попавшей в печать, было изложение небольшого курса ново-

греческой литературы, изданного по французски в Женеве в 1827 году Ризо Нерулосом; это изложение было напечатано, за полной подписью: П. Киреевский, в двух книжках «Московского Вестника» 1827 года, 13-ой и 15-ой. Выбор книги был очень удачен. В этот момент вся передовая часть европейского общества с глубоким участием следила за героическими усилиями греков отстоять свою едвадобытую независимость. Борьба партий в самой Греции облегчила задачу турок: в 1825 году они снова перешли в наступление, в 1826-м взяли Миссолонги и овладели Мореей, и в то самое время, когда печаталась статья Киреевского — в июне 1827 г. — взятие Акрополя снова отдало Грецию во власть мусульман. Книга фанариота Ризо вовсе не была простою историей литературы: он хотел познакомить Европу с историей умственного возрождения своей родины и доказать ей, что восстание Греции было «неизбежным следствием нравственного усовершенствования народа, а не действием фанатической черни, возмущенной умами беспокойными»; по тогдашнему настроению европейского общества, особенно правительств, это был со стороны Ризо очень искусный прием. Во всяком случае, выбор такой книги свидетельствует о значительной развитости девятнадцатилетнего Киреевского. Статья почти сполна занята переводом выдержек из книги Ризо; они выбраны умно и переданы прекрасным слогом.

В этом-же или в следующем (1828) году П. В. перевел и издал отдельной книжкою повесть Байрона «Вампир» со своими примечаниями (я не видел этой книжки). В 19-ой—20-й книге «Московского Вестника» за 1828 год напечатан его прозаический перевод с испанского значительной части комедии Кальдерона «Трудно стеречь дом о двух дверях», сопровождаемый таким примечанием редакции: «Считаем

за долг сообщить приятную новость любителям словесности, что П. В. Киреевский, которому мы обязаны сим отрывком, намерен заняться переводом всех лучших произведений Кальдерона». Действительно, в бумагах П. В. после его смерти были найдены, по словам Н. А. Елагина [1]), несколько оконченных драм Кальдерона, а также Шекспира, переведенных им в молодости [2]); почему он не напечатал их — мы не знаем.

Все эти работы носят, очевидно, случайный характер и не проливают света на внутреннюю жизнь молодого Киреевского. Были ли у него в это время какие-нибудь определенные планы на будущее, неизвестно. Весною 1829 года он решил-было вступить в военную службу [3]). Это намерение, конечно, стояло в связи с только-что начавшейся (в 1828 г.) войною против Турции; но что именно прельщало Киреевского в этой войне: мечта ли о восстановлении креста на Св. Софии (как императора Николая), или же, что вероятнее, надежда на освобождение Греции русским оружием, судить невозможно. Жуковский, узнав о его намерении, обещал помочь ему в определении на службу, но родители, повидимому, противились [4]). По намеку в одном письме Рожалина [5]) можно догадываться, что в конце концов Ав-

---

[1]) «Материалы для биографии Ив. Вас. Киреевского», в 1-м томе его Соч., изд. 2-ое, стр. 62, прим.

[2]) Из драм Шекспира во всяком случае им были переведены до 1832 года «Отелло» и «Венецианский купец», см. Уткинский сборник М. 1904, стр. 56.

[3]) Юнкером, см. Уткинский сборник, стр. 49. — Письма Н. М. Рожалина, Рус. Арх. 1909, кн. 8, стр. 569, 572, 577.

[4]) Письмо П. В. к матери, от 15 мая, — Рус. Арх. 1894, № 10, стр. 207.

[5]) Р. Арх., 1909, № 8, стр. 577: «Жаль, что вы так долго не отпускали Петра Васильевича: сколько было бы для него слу-

дотья Петровна дала согласие, но тем временем война кончилась; во всяком случае, П. В. остался штатским человеком. И все-таки, в половине июля он надолго покинул родительский дом. Тогда только-что начиналась тяга русской молодежи в германские университеты: П. Киреевский был одним из первых.

Он пробыл за-границею больше года, и за это время не только он сам, как естественно, писал матери письма более обстоятельные, чем обыкновенно, но и о нем много писали ей брат Иван, с'ехавшийся с ним там, и их товарищ, друг их семьи Рожалин, которого П. В. уже застал в Германии, — так что из этих писем его образ выступает перед нами явственнее, нежели в какой-нибудь другой период его жизни [1]).

## 3

Он ехал в Германию несомненно под обаянием ее поэзии и науки. Первый немецкий город, где он решил остановиться, был Дрезден; он рассчитывал найти здесь Рожалина, но разыскал его только на третий день; через час после встречи они были уже в театре: давали «Фауста» в честь 80-летнего рождения Гете. Восхищению П. В. не было границ; «невозможно было не забыться», писал он брату об этом представлении; «едва ли какая-нибудь трагедия может действовать сильнее»; дирекция обещала дать «Фауста» еще два раза, и они ждали с нетерпением, но власти за-

---

чаев отличиться!.. Желаю ему искренно похода и счастья» (к А. П. Елагиной, от 17 августа 1829).

[1]) Его письма из-за границы к родным напечатаны в Р. Арх. 1894 № 10 и 1905 № 5. Письма Ив. Вас. — в «Матер. для биогр. И. В. К.» при первом томе его Соч. и в Р. Арх. 1907 № 1. — Письма Рожалина — в Р. Арх. 1909 № 8.

претили вторичную постановку. Ему очень досадно, когда какая-то дама, с которою он познакомился в Дрездене, — обещав дать ему письмо к сестре Жан-Поля Рихтера в Мюнхен, обманула. Вместе с Рожалиным он исходил пешком Саксонскую Швейцарию, которая ему очень понравилась. Он был вообще очень оживлен. После его от'езда в Мюнхен (в Дрездене он провел несколько больше двух недель) Рожалин пишет о нем Шевыреву: «У меня был П. В. Киреевский, здоровый, веселый, нетерпеливый слышать Шеллинга и его Мюнхенскую братию... Я многого ожидаю от его твердого, постоянного и умеренного характера, которому Мюнхен придаст электричества. План его — учиться политическим наукам, особенно истории, и особенно средней истории». Но и в эти первые дни своей заграничной жизни, когда, казалось-бы, блеск европейской культуры должен был ослепить 20-летнего юношу, впервые увидевшего свет, Киреевский остается верен своим задушевным пристрастиям. В России лучше! В Германию можно приехать за делом, на время, поучиться, но жить хорошо только в России. Он уже в Дрездене «успел посердиться на немцев»: в Бреславле ему сшили сапоги, но едва он, под Дрезденом, взошел на горы, подошвы отвалились. И лошади нехороши: поехали верхом к Богемским горам, «Петр Васильевич перепробовал всех наших лошадей и проклял всех до единой». Немецкие города кажутся ему мизерными, даже Мюнхен, который «на Москву самый похожий»: «очень много красоты отнимает у здешних городов недостаток колоколен и златоверхих церквей, которые так много украшают наши. Правда, здесь есть прекрасные готические здания, но их во всем городе три или четыре, и при взгляде на город издалека они совсем не производят такого действия, какое множество колоколен и башен в Москве, или даже Смоленске».

В начале сентября (1829 г.) Киреевский приехал в Мюнхен, где решил основаться надолго. Наняв квартиру из двух комнат, побывав в театре, посетив Тютчевых, он наконец занялся делом: отправился к ректору университета, филологу Тиршу, просить позволения слушать лекции. Визит сошел благополучно, только уходя Киреевский «чуть-чуть было не вышиб дверь», толкнувшись о нее. По заведенному тогда обычаю, он должен был посетить и Шеллинга, которого собирался слушать. Это посещение он подробно описал в письме к брату, остававшемуся еще в Москве [1]). Я должен привести это письмо целиком; оно ближе и, главное, непосредственнее познакомит читателя с молодым Киреевским, нежели это мог бы сделать самый искусный рассказ. Этот юноша двадцати одного года, очевидно, очень умен и развит не по летам; он зорок в своих наблюдениях, самостоятелен и спокоен в суждениях, и однако сколько молодости в его письме, какая теплая задушевность! Шеллинг наверное не часто видал таких юношей; недаром он сразу заметил его и надолго запомнил.

«7/19 октября. Я сейчас возвратился от Шеллинга. Ходил просить позволения слушать его лекции, и проговорил с ним около часа. Узнаешь ли ты меня в этом подвиге? И что всего удивительнее, не запнулся ни разу. Но что тебе сказать о Шеллинге? Не можешь вообразить, какое странное чувство испытываешь, когда у в и д и ш ь наконец эту седую голову, которая, может быть, п е р в а я в своем веке, когда сидишь с глазу на глаз с Шеллингом! Так как завтра уже начинается курс, следовательно откладывать моих ви-

1) Это письмо, вероятно без ведома П. В. К., но за полной его подписью, тогда же напечатал Погодин в своем «Моск. Вестн.» — 1830, ч. I, стр. 111—116. В числе других заграничных писем П. В. К., оно напечатано (не совсем точно) в Р у с. А р х. 1905 № 5. Я исправлю текст по подлиннику письма.

зитов профессорам было долее нельзя, то я и отправился сегодня прямо к Шеллингу. Меня встретила девушка лет девятнадцати, недурная собой, с маленькой сестрою лет девяти, и когда я спросил, здесь ли живет der Herr geheime Hofrat v. Schelling, сказала маленькой: Sieh doch nach, ob der Papa zu Hause ist?, а сама между тем начала говорить со мною по-французски о погоде. Наконец маленькая дочка Шеллинга возвратилась и сказала, что Шеллинг просит меня взойти на минуту в приемную комнату, а сам сейчас выйдет. Гостиная Шеллинга — маленькая комнатка шагов в одиннадцать вдоль и поперек и не только имеющая вид простоты, но даже бедности; вся мебель состоит в маленьком диванчике и трех стульях, а на голых стенах, несколько закопченых, висит один маленький эстамп, представляющий очерки какой-то фигуры, едва видной в лучах света, и вокруг нее молящийся народ. Но я не успел рассмотреть этот эстамп хорошенько. Минут пять я ходил взад и вперед по комнате, наконец отворилась дверь — и взошел Шеллинг! — но совсем не такой, каким я себе воображал его. Я часто слыхал от видевших его, что никак нельзя сказать по его наружности: это Шеллинг, и я думал найти старика дряхлого, больного и угрюмого, человека, раздавленного под тяжелой ношею мысли, какого видал на портретах Канта; но я увидел человека, по наружности лет сорока, среднего роста, седого, несколько бледного, но Геркулеса по крепости сложения, с лицем спокойным и ясным. Глаза его светло-голубые, лицо кругловатое, лоб крутой, нос несколько вздернутый кверху сократически; верхняя губа довольно длинная и несколько выдавшаяся вперед, но, несмотря на то, черты лица довольно стройные, и лицо, хотя округлое, но сухое; вообще он кажется весь составлен из одних жил и костей. Определить выражение его лица

всего труднее; в нем ничего опрделенного не выражается, и вместе с тем лицо ко всем выражениям способное. Лихонин, говоривший, что выражение лица на портрете Жан-Поля слишком индивидуально, назвал бы выражение Шеллингова абсолютным. Только в нижней части лица видна какая-то энергия, и легкий оттенок задумчивости в глазах, когда он перестает говорить. Но когда он, опустив на минуту глаза в землю, вдруг взглянет — какое-то молние блеснет в его глазах, обыкновенно совершенно спокойных. Вот все, что можно сказать о наружности Шеллинга; но если будет случай заметить хорошенько его профиль, постараюсь вырезать его силуэт, и тогда пришлю.

«Он встретил меня извинением, что заставил дожидаться, и просил взойти в другую комнату, которая, как кажется, его кабинет. Здесь, говоря с Шеллингом, я ничего не мог заметить, кроме кипы бумаг на большом столе, и несколько рядов книг на досках, прибитых к стене. Когда я сказал, что желаю слушать его лекции, он отвечал, что очень рад, если хотя чем нибудь может мне быть полезен, и просил адресоваться к нему во всем, что он может сделать. Он посадил меня на диван, а сам сел передо мною на стуле, и с вопроса, долго ли я намерен остаться здесь, начал говорить о здешних способах, собраниях по части искусств и библиотеках; потом, спросивши, в каком состоянии осталась библиотека Московского Университета после пожара, начал расспрашивать об Москве, об Лодере, с которым был знаком, на каком языке немецкие профессора читают у нас лекции, много ли занимаются латинским языком в Университете. «Ну хорошо!» сказал он между прочим, «в медицинском отделении искони уже введен латинский язык, и необходим; но если бы, например, читать в Москве философию на латинском языке, думаете ли вы,

что нашлись бы слушатели?» Я отвечал, что большая часть слушателей, способных понимать лекции философические, были бы способны понимать их и на латинском языке, но что впрочем немецким языком занимаются в России еще гораздо больше. — От Университета он перешел к образу жизни Москвичей, говорил, что воображает в Москве большое разнообразие во всех отношениях, смешение азиатской роскоши и обычаев с европейским образованием, расспрашивал о состоянии нашей литературы, говорил, что он слышал, что она делает быстрые шаги, и что он слышал также, что у нас драматическое искусство процветает, особенно, что есть отличные комики; но в последнем по несчастью я не мог подтвердить его мнения. Потом он перешел к настоящей войне. «России, сказал он, суждено великое назначение, и никогда еще она не выказывала своего могущества в такой полноте, как теперь; теперь в первый раз вся Европа, по крайней мере все благомыслящие, смотрят на нее с участием и желанием успеха; жалеют только, что, в настоящем положении, ее требования, может быть, слишком умеренны». Он говорил о трудностях русского языка для иностранцев, и как важно между тем было бы его изучение; хвалил его звучность; говорил, что очень много слышал о нашем Жуковском и что по всем слухам это должен быть человек отличный. Очень хвалил Тютчева. Das ist ein sehr ausgezeichneter Mensch, сказал он между прочим, ein sehr unterrichteter Mensch, mit dem man sich immer gerne unterhält. И когда наконец я встал, чтобы идти, он спросил мое имя, и сказал, что ему очень приятно было бы, если бы я иногда навещал его по вечерам; и это приглашение повторил два раза.

«Вот тебе покуда все, что я мог запомнить из слов Шеллинга. Голос его довольно тихий и густой; он говорит не

медленно и не скоро, и несколько отрывисто. Разговор его так прост, жив и неразмерен, что невольно забываешь, что говоришь с этим огромным Шеллингом; и вообще он очень умеет сделать положение своего сорезговаривающего ловким.

«Зачем не ты был на моем месте?»

Он записался в университете и начал, повидимому, усердно посещать лекции Шеллинга, Окена, Тирша, Гёрреса и др.; дома он занимался латинским языком, отчасти испанским и итальянским, читал по философии (Шеллинга) и по истории. Изредка он бывает на приемных вечерах у Шеллинга и Окена, но чаще—раза два в неделю — проводит вечера в семье Ф. И. Тютчева, принявшей его с родственной теплотою. Время его распределено по часам, и он трудится упорно. Уже теперь, как потом всю жизнь, он до робости скромен и самого низкого мнения о своих способностях. Ему тяжело чувствовать, пишет он брату, как мало он оправдывает высокое понятие, которое тот имеет о нем. Он во всем считает себя ниже брата: «Судьба уже давно разделила нас неровным наделом способностей; ты далеко опередил меня; какая-то тяжелость ума и беспрестанно грызущее чувство сомнения в самом себе оставили меня назади». Он жалуется на медленность своего чтения, его приводят «в отчаяние» его дурной французский язык, заиканье, неумение разговаривать. Сообщая о том, что побывал на нескольких карнавальных балах и маскарадах, он пишет матери: «Не подумайте однакоже, читая, что я так часто бываю на балах, что я пустился в большой мюнхенский свет, сделался развязен, многоглаголен и танцующ; напротив: язык мой костян по прежнему, неловкость та же, и я возвращаюсь с бала, не произнеся ни одного слова. Они (т. е. балы) интересны для меня только как немецкие панорамы. Это не значит однакоже, чтобы я думал, что общество для общества и без

других отношений ненужно и бесполезно; я давно убежден в важности светских качеств, и даже до некоторой степени в их необходимости. Но чем больше я в этом убеждаюсь, тем больше убеждаюсь и в своей совершенной к ним неспособности, которая заключается не в неловкости, не во французском языке, с которыми бы можно было сладить, но в несообщительности, которая лежит в характере, которой нельзя помочь наружными средствами и действия которой идут дальше светского общества».

По одному этому признаку можно предсказать, какой тип человека представит собою Киреевский в зрелом возрасте. Такая замкнутость в себе всегда обозначает целомудрие и упрямство. Такой человек, если только он сильная натура, какою несомненно был Киреевский, непременно разовьется существенно, т. е. из коренных задатков своего духа, без примеси наносных элементов, и в своих сознательных выводах будет неподатлив, недоступен сомнениям и критике, — именно потому, что его мысль — органический плод его существа. Какая-то отчужденность и строгость, часто соединенная с грустью, отличают этих людей; они не сливаются с окружающей их толпой, им чужды ее суетные интересы и утехи. Если в таком человеке зародится мысль большого калибра, — все-равно, нравственная, философская или практическая, — он предается ей всецело, больше того — он становится ее рабом, он одержим ею, и пойдет осуществлять ее с неимоверным упорством, которое можно принять за ограниченность ума. Таков был Киреевский, и в 21 год он не только был совершенно сформирован в смысле характера, но уже обладал и той мыслью, которой он останется подвластен всю жизнь.

Эта мысль, выросшая, если можно так выразиться, из насыщенных далекой наследственностью глубин его духа, в

1829—30 г. еще неясно рисовалась его уму, но в своих общих очертаниях уже предстояла ему, как безусловная истина и единая цель. Он уже за-границу приехал с определенной задачей — запастись знаниями и окрепнуть духовно для служения родине. Им не руководят ни самодовлеющий теоретический интерес, ни забота о собственной карьере; его цель сразу ставится сверхлично и, притом, практически: сослужить службу России, как целому. Это решение предполагает, конечно, известные предпосылки, т. е. известное знание того, что такое русский народ и чего ему не достает. В тот период, о котором идет речь, Киреевский еще далек от философского обоснования своих взглядов, но исходная точка им уже найдена, — в дальнейшем он только разовьет эту зачаточную мысль.

Уже с первых месяцев его заграничной жизни начинают мелькать в его письмах насмешки над «немецкой флегмой», над немецкой «рассчитанностью и холодностью». Им он противопоставляет русскую беспечность, русский хохот и русскую ясность. О брате своем, после того, как тот пожил некоторое время в Германии, он пишет родителям: «Он тот же энергический, высокий и горячий душою, и ясный, но вместе с этим прежним Русским, и Европеец, т. е. деятельный». Это значит, что главной и драгоценнейшей особенностью русского национального характера он считает нравственную страстность, в противоположность ни теплым, ни холодным, или вовсе холодным, каковы, например, по его наблюдению немцы. Эту черту он, кажется, считает в русских стихийным элементом; по крайней мере, ту же биологическую особенность он отмечает и в русской природе. Так, сообщая о раннем наступлении весны в Мюнхене, он пишет [1]): «Несмотря одна-

[1]) Неизданное письмо от 25 марта—6 апреля 1830.

коже на здешнее раннее тепло, я не променял бы нашей весны на здешнюю. В ручейках, которые теперь у нас в Москве бегут повсюду, в этом быстром, бодром переходе, в живительной свежести нашего весеннего воздуха есть прелесть, которой здешняя весна не имеет. У нас природа спит долго, зато просыпается свежее, бодрее, и быстрота перехода от спокойствия к жизни чувствуется живее. Здесь все просыпается по немногу, немецкая природа ленится бодро вспрыгнуть с постели и еще долго остается между сном и бдением; ясные дни сменяются с серыми, и не знаешь, в самом ли деле она проснулась или заснет опять». Совершенно то же различие видит он между немцами и русскими в духовной области: там равнодушие, безжизненность, сухость, здесь — живое одушевление и страстная восприимчивость. «Только побывавши в Германии, вполне понимаешь великое значение Русского народа, свежесть и гибкость его способностей, его одушевленность. Стоит поговорить с любым немецким простолюдином, стоит сходить раза четыре на лекции Мюнхенского Университета, чтобы сказать, что недалеко то время, когда мы их опередим и в образовании. — Здесь много великих ученых, но все они собраны из разных государств Германии одним человеком — королем, который делает все, что может; это еще не Университет: что могут они сделать, когда их слова разносятся по ветру? Надежды, которые Университет подавать может, должны мериться и образовательностью слушателей: — а знаешь ли, что в Московском Университете едва ли найдешь десяток таких плоских и бездушных физиономий, из каких составлен весь Мюнхенский? Знаешь ли, что во всем Университете едва ли найдешь между студентами человек пять, с которыми бы не стыдно было познакомиться? Что большая часть спит на лекциях Окена

и читает романы на лекциях Герреса? Что дни три тому назад Тирш, один из первых ученых Германии, должен был им проповедывать на лекции, что для того, чтобы сделать успехи в филологических науках, не должно скупиться и запастись по крайней мере латинской грамматикой! потому что многие из них приходят к нему, прося позволения просмотреть грамматику Цумпта, которая стоит 1 талер! — И это тот Университет, где читают Шеллинги, Окены, Герресы, Тирши. Что если бы один из них был в Москве? Какая жизнь закипела бы в Университете! Когда и тяжелый, педантический Давыдов мог возбудить энтузиазм» [1]). Это писано чрез три месяца по приезде Киреевского в Германию.

Итак, полнота и страстность душевной жизни — вот драгоценная особенность русских. Но они инертны и ленивы: им недостает европейской активности. Мы видели только-что, как, говоря о брате, Киреевский употребляет слово «европеец» как синоним понятия «деятельный». Очевидно, что без европейской «деятельности» те прекрасные качества русского характера навеки останутся бесплодными; значит важнейшая очередная задача России заключается в том, чтобы стряхнуть с себя лень, чтобы закипела в ней бодрая, живая работа. Отсюда Киреевский выводит свою идею служения родине: каждый русский гражданин, и в частности он сам, обязан по мере сил содействовать пробуждению России. Он пишет брату: «Ты хорошо знаешь все нравственные силы России: уже давно она жаждет живительного слова, и среди всеобщего мертвого молчания — какие имена оскверняют нашу литературу! Тебе суждено горячим, энергическим словом оживить умы

[1]) В. Лясковский, Братья Киреевские, Спб. 1899, стр. 23—24.

русские, свежие, полные сил, но зачерствелые в тесноте нравственной жизни». Это звучит почти торжественно, — но он пишет о том, что для него святей всего, он выражает самое задушевное свое убеждение. И о себе самом, жалуясь на медленность своих занятий, он говорит: «Здесь, где с каждым днем глубже и глубже чувствуешь те бесчисленные труды, которые еще предлежат России, чтобы получить живое умственное движение Европы, хотелось бы, чтобы не только каждый день, но каждый час был означен каким-нибудь шагом, и вместо того, движение едва-едва заметно». Так глубоко он проникнут сознанием своего долга пред родиной; он видит в себе только орудие ее блага.

Нам надо теперь вернуться назад, к исходной точке Киреевского. Те оценки и пожелания, которые мы сейчас слышали из его уст, очевидно опирались на какие-то общие идеи философского или нравственного порядка. Каковы же были эти идеи? И, прежде всего, естественно спросить: почему он так высоко ценит горячность и ясность, присущие русским, и активность, характеризующую в его глазах европейцев. Был же у него какой-нибудь критерий оценки, — какой?

Его заграничные письма показывают, что у него была такая система идей, очень ясная и очень уверенная. Она не могла быть результатом опыта и самостоятельного мышления, — для этого он был еще слишком молод. Ближайшее рассмотрение покажет, что это были даже вовсе не умозрительные идеи, а облеченные в форму идей пристрастия, т. е. убеждения чувственного порядка, которые в такой цельной натуре, как Киреевский, естественно должны были обозначиться очень рано и с большей настойчивостью, тем более, что при коренной психической одно-

родности, какая существовала между ним и его родной семьей, эти пристрастия были совершенно под лад духу семьи и следовательно освящались ею. Нравственные оценки, высказываемые его матерью и братом в их письмах, до такой степени тождественны по общему духу его суждениям, что если бы выписать их, не называя писавшего, часто невозможно было бы судить, кем из троих писаны те строки. Но самая прочность этих пристрастий уже в молодом Киреевском и их неизменность за всю его жизнь свидетельствуют, что они были органическими в нем, а не привитыми, хотя бы и семьей.

Сердцевина всякого мировоззрения — это тот образ совершенства, который предносится человеку, причем одинаково характерны и положительные, и отрицательные черты этого образа. У Киреевского есть такой образ-идеал, не выработанный размышлением, а возникший интуитивно и эстетически обожаемый: это образ сочетания в человеческой душе стихийной силы с порядком, иначе говоря — внутренно уравновешенный и разумом направляемый пафос. «Страсть, — пишет он, — не слабость, но избыток силы; твердость не состоит и не должна состоять в подавлении страстей, но только в их направлении и уравновешивании». Это значит, отрицательно, что не сила ума, не знание и не активность делают человека совершенным; сами по себе, врознь и в совокупности, они ничто: они ценны лишь настолько, насколько помогают уравновешению и целесообразному направлению стихийной силы в человеке, и, напротив, они вредны, если умаляют эту силу или тормозят ее упорядочение. И дальше, ценно все — всякое переживание, — раз оно способствует этому делу, и в этом смысле ценно страдание. Узнав о горе, постигшем его брата (осенью 1829 г. Иван Васильевич посватался к лю-

бимой девушке и получил отказ), Киреевский пишет ему: «И может быть, — отдаление от всего родного особенно развило во мне глубокое религиозное чувство, — может быть даже и этот жестокий удар был даром неба. Оно мне дало тяжелое, мучительное чувство, но вместе чувство глубокое, живое; оно тебя вынесло из вялого круга вседневных впечатлений обыкновенной жизни, которая может быть еще мучительнее. Оно вложило в твою грудь пылающий угль»[1]), — т. е. удар был благотворен, потому что воспламенил нас обоих. И совершенно последовательно Киреевский всюду подчеркивает преимущество жизненных впечатлений пред книжными. О своей заграничной жизни он не раз пишет, что наибольшую пользу получил «от виденного и слышанного, и вообще от испытанного»; собираясь в Италию, он оправдывается тем, что «один живой взгляд на Италию обрисует больше, нежели прочтение сотни умных фолиантов: книги везде, народы же и земли только на своих местах».

Теперь нам ясно, почему он так высоко ценит русскую «горячность» и «ясность». То-есть, собственно говоря, суть дела все-таки остается непонятной. В этом его суждении о русском народе, очевидно, две части: абсолютная оценка некоторых духовных свойств, и констатирование этих свойств как раз у родного народа преимущественно пред всеми другими. Приходится спросить, как и вообще в отношении всякой национальной доктрины: что чему предшествовало? признание наличности известных качеств у родного народа — возведению этих качеств в идеал, или наоборот: признание известных качеств идеальными — апофеозу родного народа, как несомненного обладателя этих качеств?

---

[1]) Лясковский, 22.

т. е. был ли русский народ для Киреевского по-милу хорош или по-хорошу мил? — Вопрос неразрешимый: здесь нечего искать логической последовательности; это две чувственные оценки, которые в своем словесном выражении разумеется подлежат поверке и критике как порознь, так и в отношении их взаимной связи, но в том смысле, какой оне здесь имеют для нас, т. е. психологически, являются элементарными фактами внутренней жизни Киреевского. Может быть (и, я думаю, наверное) где-то в глубине личного духа у них был общий корень; может быть Киреевский видел в русском народе то, что чаял в самом себе как глубочайшую наследственную, т.-е. национальную возможность. Wär' unser Aug' nicht sonnenhaft, wie könnt' die Sonne es erblicken?

## 4

В первый день Рождества Киреевский обедал и провел вечер у Тютчевых, где для детей был устроен немецкий Weihnachtsbaum; там же встретил и немецкий новый год; русский же, «один для меня настоящий», он встретил дома, один, растянувшись на диване, с трубкой в зубах и мыслями в Москве. Новый год обещал ему большую радость— свидание с братом, которого, после пережитого им потрясения, родители и врачи уговорили ехать за границу. Иван Васильевич приехал в Берлин 10—22-го февраля (1830), и остался там до конца семестра. В самом конце марта, захватив в Дрездене Рожалина, он приехал с ним к брату в Мюнхен. Чрез несколько дней он дает родителям отчет о том, в каком состоянии нашел брата: «Я писал уже вам о перемене, которая так счастливо произошла в его внешней стороне. Впрочем, как эта перемена ни зна-

чительна в отношении к прежнему, но она только начало для будущего. Мне не нужно прибавлять, что эта счастливая перемена только внешняя, и что внутри он еще счастливее: остался тот же глубокий, горячий, несокрушимо одинокий, каким был и будет всю жизнь. При этой силе и теплоте души, при этой твердости и простоте характера, которые делают его так высоким в глазах немногих, имевших возможность и уменье его понять, — ему не доставало одного: опытности жизни, и это именно то, что он теперь так быстро начинает приобретать. Необходимость сообщаться с людьми сделала его и сообщительнее, и смелее, уменьшив несколько ту недоверчивость к себе, которая могла бы сделаться ему неизлечимо вредною, если бы он продолжал еще свой прежний образ жизни. Конечно внешняя сторона его никогда не достигнет внутренней, даже и потому, что ей слишком далеко было бы гнаться, но все-таки это внешнее образование будет одна из главнейших польз его путешествия. Занимается он здесь много и хорошо, т. е. сообразно с своею целью. Особенно в его суждениях заметно то развитие ума, которое дает основательное занятие философией, соединенной с врожденною верностью взгляда и с некоторыми сердечными предрассудками, на которые, может быть, сводится все достоинство человека, как человека». Это слово насчет «сердечных предрассудков» в отношении Петра Киреевского было как нельзя более верно.

И. В. на весь летний семестр остался в Мюнхене. Отныне братья вместе слушают лекции, вместе учатся итальянскому языку, посещают Тютчевых и Шеллинга, осматривают окрестности Мюнхена. В сентябре, по окончании семестра, Петр Вас. с Рожалиным с'ездили в Вену, чтобы посмотреть ее, но застряли там на месяц слишком, а когда

пустились обратно в Мюнхен, то на пути в Пассау, встретили Ивана Васильевича, который, забыв обо всех планах (братья проектировали на осень поездку в Швейцарию или в Италию или в Париж), скакал в Москву, встревоженный известиями о разразившейся там холере. После этого и Петр не усидел в Мюнхене: дней десять спустя, 28 октября, и он пустился в путь, с тем, чтобы, проведя дома несколько месяцев, вернуться «к немцам». Н. А. Елагин, в своих «Материалах для биографии И. В. Киреевского» рассказывает, что Петр Васильевич проехал чрез Варшаву накануне мятежа и в Киев прибыл, когда там уже знали о возмущении; киевской полиции показалось подозрительным, что «мюнхенский студент», да еще с польской фамилией, спешит в чумную Москву; ему не дали подорожной и генерал-губернатор Княжнин потребовал его к себе. Приняв его строго и сухо, Княжнин задал ему несколько вопросов, и выслушав его об'яснение, стал молча ходить взад и вперед по комнате. Киреевский, не привыкший к таким начальническим приемам, пошел вслед за ним. Это взорвало генерал-губернатора. «Стойте, молодой человек! — крикнул он. — Знаете ли вы, что я сейчас же могу засадить вас в каземат, и вы сгниете там у меня, и никто никогда об этом не узнает?» «Если у вас есть возможность это сделать, — спокойно отвечал Киреевский, — то вы не имеете права это сделать». Смущенный Княжнин тотчас отпустил Киреевского и в тот же день велел выдать ему подорожную.

## 5

Киреевский больше не поехал в Германию, почему — мы не знаем. Иван Васильевич тотчас по возвращении принял-

ся хлопотать о журнале, который и начал выходить с января 1832 года (это был «Европеец», закрытый, как известно, после второй книжки). Петр Васильевич в конце 1831 года поступил на службу в московский Архив министерства иностранных дел, актуариусом при комиссии по изданию грамот; в этом ему помог Жуковский, который, по просьбе Авдотьи Петровны, хлопотал за него пред Нессельроде[1]). Однако в Архиве ему было не по себе: директор Архива Малиновский его не любил и держал его на неподходящей работе — на переходах «пашпортов, духовных и тяжб разным бродягам — Итальянцам, Англичанам, Немцам», как писала Авдотья Петровна Жуковскому в феврале 1832 г.[2]).

Но он уже нашел дело своей жизни. Еще из Мюнхена, в январе 1830 г., он благодарил Максимовича за присылку каких-то песен[3]), а в этом самом письме, которое я сейчас цитировал, от февраля 1832 года, Авдотья Петровна сообщает, что он издает «собрание песен, какого ни в одной земле еще не существовало, около 800 одних легенд, т. е. стихов по ихнему». Позднее Киреевский писал, что начало его собранию народных песен было положено в 1830 году (он, может быть, и разумеет песни, сообщенные ему Максимовичем), но небольшое количество песен, тогда им собранных, по непредвиденному случаю пропало, и в 1831 и 1832 г.г. он снова принялся записывать песни с голоса крестьян Московской губернии[4]). «Когда он нынешнее лето», пишет А. П. в том же письме, «собирал в Осташкове нищих и стариков и платил им деньги за выслушание их не райских песен, то городничему показался он весьма подозрителен, он послал рапорт

---

[1]) Уткинский сборн., 54.

[2]) Там-же, стр. 56.

[3]) Рус. Арх. 1905 V 131.

[4]) Чтения в Имп. Общ. истории и древн., М. 1848, № 9, предисловие П. В. К. к «Русским народным песням».

к губернатору; то же сделали многие помещики, удивленные поступками слишком скромными такого чудака, который по несчастию называется студентом. Губернатор послал запрос Малиновскому, а тот по обыкновенному благородству своего характера отвечал, что он Киреевского не знает!»

В Архиве Киреевский прослужил три с лишним года. Уже за-границей главным предметом его занятий была история, — он и ехал туда, как сказано, с целью изучить средневековую историю. История на всю жизнь осталась его любимым занятием. Он не думал об обнародовании своих трудов, даже не писал ничего, он только изучал добросовестно и кропотливо источники по русской истории — летописи и акты; и, без сомнения, именно эти изучения привязывали его к Архиву. По всей вероятности, в эти годы были переведены им с английского записки Самуила Коллинса о России, напечатанные много лет спустя в Чтениях московского Общества истории и древностей (1846 г., кн. 1-ая). Перевод этот, как сказано в предисловии, сделан с экземпляра первого издания Коллинса, хранящегося в библиотеке Архива иностранных дел; а редактор Чтений, в примечании к этому предисловию, говорит, что с тех пор, как переводчик написал эти строки, прошло «много времени», и что в промежутке уже успел появиться (в «Русском Вестнике» 1841 г.) другой перевод сочинения Коллинса (не с подлинника, а с французского перевода). — Литературная жизнь Москвы не захватывала Киреевского. Даже когда его брат издавал «Европейца», П. В. поместил в этом журнале только одну компилятивную статью — о современном состоянии Испании, — изложение статьи, напечатанной в одном из английских журналов.

После поездок 1831 и 1832 года для собирания песен, он летом 1834 года предпринял еще одну, последнюю такую

поездку, в больших размерах[1]). Исходным пунктом был, по-видимому, опять Осташков, уже знакомый ему по прежним розыскам; отсюда он неутомимо раз'езжал по ближним и дальним местам, с мая до осени. Дошел до него слух о ярмарке где-то в Новгородской губернии, которая должна продолжаться целых четыре дня — «стало быть можно надеяться на добычу», — он отправляется туда, плывет 40 верст по Селигеру, потом едет 25 верст на лошадях; вернувшись из этого похода, оказавшегося неудачным, он чрез два дня плывет верст за 12 от Осташкова на какой-то сельский праздник, проводит там три дня и вывозит оттуда 20 свадебных песен; и т. д. В конце июля, оставив Осташков, он пустился по Старорусской дороге, свернул в сторону, чтобы посмотреть верховье Волги, заехал в Старую Руссу, и оттуда на пароходе добрался до Новгорода. Здесь он не искал ни песен, ни преданий: «здесь только одни могилы и камни, а все живое забито военными поселениями, с которыми даже и тень поэзии несовместна»; но он хотел познакомиться с еще богатою каменной поэзией Новгорода. И как он умел чувствовать поэзию прошлого — русского прошлого! Он сам становится поэтом, когда описывает впечатление, произведенное на него Новгородом. Он увидел его с Волховского моста в первый раз при заходе солнца; верст за 40 в окрестностях горели леса, и дым от пожарища доходил до города. «В этом дыме, соединившимся с Волховскими туманами, пропали все промежутки между теперешним городом и окрестными монастырями, бывшими прежде также в городе, так что город мне показался во всей своей прежней огромности; а заходящее солнце, как история, светило только на городские башни, монастыри и соборы и на белые сте-

[1]) О ней см. его письма в Рус. Арх. 1909 V, а также неизданные.

ны значительных зданий; все мелкое сливалось в одну безличную массу, и в этой массе, соединенной туманом, было также что-то огромное. На другой день все было опять в настоящем виде, как будто в эту ночь прошли 300 лет, разрушивших Новгород». Он и комнату нанял себе в Новгороде, хотя скверную внутри, но зато на берегу Волхова, с видом на Кремль и Софийский собор, «самое прекрасное здание, какое я видел в России».

Весною 1835 года Авдотья Петровна с дочерьми отправилась за границу лечиться; с ними поехал и Петр Васильевич, частью чтобы быть при них, частью тоже пить воды, по совету врачей. Перед от'ездом, 1 мая, он вышел в отставку, окончательно расставшись с Архивом[1]). Он поехал на Петербург (А. П. уехала раньше) и пробыл здесь несколько дней, дружески принятый Жуковским, Пушкиным и товарищами брата. Из Петербурга он поехал морем до Любека вместе с Н. И. Надеждиным, Княжевичем и Титовым, оттуда сушею на Гамбург, Кассель и дальше. В его письмах из этой поездки уже чувствуется та глубокая душевная усталость, которая затем больше не покидает его. Он пишет брату: «Я не без удовольствия увидел опять Германию, которая оставила во мне много воспоминаний дорогих и в которой есть много глубоко поэтического, но вместе с тем я испытал и грустное чувство старика, который возвращается на место, давным давно невиданное. Может быть потому только и живы первые впечатления, что с ними соединена безотчетная надежда на неизменность каждого явления, на вечность всего; а как скоро родится чувство суеты и ломкости, — то, что было бы прежде живым впечатлением, становится холодной теоремой; вместо того, чтобы чувствовать как это

---

[1]) Лясковский, 52.

хорошо! думаешь только — что бы это значило? и разумеется тупеешь ко всему внешнему, то есть стареешься. Всегда грустно видеть иначе то место, где было весело, и потому я все больше и больше убеждаюсь, что настоящее счастье может быть только в одном вечноодноообразном движении. Но это чувство во мне не новое, и ты его знаешь во мне». Эти строки драгоценны, потому что они открывают нам тайную сторону душевной жизни Киреевского. Он являлся пред людьми спокойным, благожелательным — и никто не знал, как страстно, как болезненно-чутко он жил внутри, какой острой болью отзывались в нем на вид обыденные впечатления. Эта буддийская жажда покоя, которая слышится в том письме, — не равнодушие к жизни, а усталость сердца, слишком чувствительного и из'язвленного жизнью. Каждую радость приходится хоронить, — лучше уж не надо радостей. Так и Лермонтов проклял радость, потому что она бренна[1]). Кто дешевле расплачивается за свои чувства, разумеется, так не рассуждает.

Осенью Киреевский вернулся в Россию[2]). 1836 год ушел у него на хозяйственные хлопоты: ему пришлось взять на себя семейный раздел. Задача оказалась нелегкой, главным образом, повидимому, из за алчности и мелочности жены брата, Натальи Петровны. На каждом шагу возникали

---

[1]) Это странное сходство П. В. Киреевского с Лермонтовым поразительно подтверждается словами А. П. Елагиной, лично знавшей Лермонтова; много лет спустя она сказала П. А. Висковатову: Жаль, что Лермонтову не пришлось ближе познакомиться с сыном моим Петром — у них некоторые взгляды были общие» (Биография Лермонтова, в его Соч., под ред. П. А. Висковатова, М. 1891, т. VI, стр. 369).

[2]) В. Лясковский, стр. 53, ошибочно говорит, что П. В. пробыл за границею год; см. его письма в Русск. Арх. 1905 V 150—151.

гадкие дрязги, и нужны были вся деликатность и бескорыстие Петра Васильевича, чтобы мирно все уладить. Вообще это было для него и, повидимому, для всей семьи, трудное время. «Моя молитва, — пишет он матери[1]), — об одном: дай бог нам всем бодрости и здоровья! тогда все будет; провидение есть, и наш корабль не без кормчего. Наконец все таки ж одолеет не ложь, а правда. А буря этих последних нескольких лет может быть нам и не казнь, а благо. На себе я по крайней мере чувствую, что она смыла с меня много греха; и взамен того, что у меня прошла охота смеяться, я научился ценить многое, чего прежде не понимал». Долбино досталось Ивану Васильевичу, а Петру — та деревня под Орлом, где он ребенком жил с родителями в 1812 году перед смертью отца, — Киреевская Слободка. В январе 1837 года он в первый раз приехал сюда в качестве хозяина[2]). К осени он отстроил себе в Слободке новый дом, но еще не успел обжить его как следует и упорядочить запущенное хозяйство, как принужден был надолго покинуть Слободку: в марте 1838 года он поехал в Симбирскую губернию выручать Языкова (поэта), с которым был связан почти братскою дружбою[3]). Языков был тогда уже очень болен; надо было почти насильно увезти его из деревни в Москву для консультации с врачами; а когда московские врачи предписали больному Мариенбадские воды, Петр Васильевич поехал с ним и ухаживал за ним (Языков почти не двигался), как любящая сестра, в Мариенбаде и потом в Ганау, до конца года, когда его сменил брат Языкова; в Росссию П. В.

---

[1]) Рукоп. письмо от 6 августа, из Орла. Я отношу это письмо к 1837 году из-за упоминания о предстоящей постройке дома; см. ниже в тексте.

[2]) В. Лясковский, стр. 53—54.

[3]) Его письма оттуда — в Рус. Арх. 1905 V 152 и дальше.

вернулся только весною 1839 года[1]). С тех пор он уже ни разу не отлучался надолго из Слободки, но почти каждую зиму некоторое время проводил в Москве, где даже купил себе небольшой дом на Остоженке, и часто ездил то в Долбино к брату, то в Бунино или Петрищево к матери.

## 6

Этот третий и последний период жизни Киреевского (считая в первом детство и юность, до поездки в Мюнхен, во втором годы возмужалости до оседлого поселения в Слободке, т. е. 1829—1839), продолжался семнадцать лет. Семнадцать лет невидного, упорного, кропотливого труда, напоминающего труд одинокого рудокопа, который по одному ему ведомым признакам отыскивает золотоносную жилу. Точно груды земли, выброшенные из глубины на поверхность лопатой, накоплялись целые корзины выписок и заметок — результат пристального изучения и сличения летописей, актов, исследований; накоплялись громадные знание, глаз изощрялся видеть в подземной темноте прошлого, и, что главное, все явственней обозначались пред взором основные линии этого прошлого — строй русского национального духа, чего именно и искал Киреевский. Он интуитивно знал этот строй в его целостной полноте и любил его во всех его проявлениях; но ему нужно было еще узнать его иначе — сознательно или научно, и показать его другим и заставить их полюбить его, как он любил. Оттого он изучал летописи, и оттого собирал песни, чтобы сохранить

---

[1]) В. И. Шенрок, Н. М. Языков, В. Евр. 1897 декабрь, стр. 612—614.

их, и чтобы познакомить с ними русское образованное общество, — именно с этой двоякою целью.

Не подлежит сомнению, что в результате этих многолетних розысков и размышлений он выработал себе определенный взгляд на прошлое русского народа, т. е. по-своему ретроспективно вывел это прошлое из основных свойств русского национального духа. Но восстановить его мысль невозможно, потому что он ни разу не изложил ее в сколько-нибудь связном виде. Он сам выразился однажды (в письме к Кошелеву), что, несмотря на все его желание писать как можно больше, кажется, как-будто сама природа привязала камень к его перу, — и это, говорит он, «совсем не от смирения и не от излишней совестливости, а частью от непривычки излагать свою мысль на бумагу, частью же и от самого свойства моих занятий, т. е. раскапывания старины, при котором нельзя ни шагу двинуться без тысячи справок и поверок и без ежеминутной борьбы с целою фалангой предшественников, изувечивших и загрязнивших ее донельзя».— Только однажды он выступил в печати с частичным изложением своих мыслей о русской истории, да и то по случаю, и с обещанием «окончания в следующей книжке», какового окончания никогда и не последовало. Я разумею его полемическую статью против Погодина в «Москвитянине» за 1845 год, когда этот журнал редактировался его братом, Иваном Васильевичем.

Его самого, видимо, мучила эта непродуктивность. Еще более, в течение многих лет, терзался он мыслями о судьбе своего собрания народных песен. Мы видели, что в 1832 году он готовил к печати собранный им к тому времени материал. Но год шел за годом, он ничего не печатал. Его собрание безостановочно росло. Он сам в своих многочисленных переездах по разным сторонам России никогда не упу-

скал случая записывать из народных уст песни, предания, пословицы и пр., и отовсюду стекались к нему песни, записанные с голоса-же людьми, лично близкими к нему или понимавшими важность его предприятия. Так, семья Языковых доставила ему огромное, по его словам[1]), собрание песен Симбирской и Оренбургской губерний, Пушкин — тетрадь песен Псковской губ., Снегирев — Тверской и Костромской, Кольцов — Воронежской, Кавелин — Тульской и Нижегородской, Вельтман — Калужской, Шевырев — Саратовской, Рожалин — Орловской, А. Н. Попов — Рязанской, Трубников — Тамбовской, Гудвилович — Минской, Даль — из Приуралья, Гоголь — из разных мест России, и т. д. Он собирал песни и по заказу, за деньги, и преимущественно этим способом добыл до 500 народных песен из белорусских областей. Он приучил к этому делу М. А. Стаховича, и он-же толкнул на этот путь в начале 1840-х годов П. И. Якушкина, тогда студента-математика в Москве: Якушкин на его средства обошел Костромскую, Тверскую, Рязанскую, Тульскую, Калужскую и Орловскую губернии, — и огромный материал, добытый им, вошел в собрание Киреевского.

В течение двадцати пяти лет П. В. с неослабевающей любовью трудился над песнями. Этот труд сопровождал его всюду; он корпит над песнями и в Симбирской деревне Языкова, и на водах за-границею. А было от чего охладеть. Самый способ его работы: установление идеального текста песни с подведением в с е х вариантов, требовал неимоверной усидчивости и крайне утомительного напряжения мысли; работа подвигалась черепашьим шагом. Добро бы еще

---

[1]) Предисловие П. В. К. к «Русским народным стихам» в Ч т е н и я х Имп. Общ. истории и древностей, М. 1848, № 3, стр. IV—VI.

он мог, по мере изготовления материала, беспрепятственно выпускать его в свет; но при тогдашних цензурных условиях это оказывалось невозможным. Чрез 12 лет после первого замысла о печатании дело еще не подвинулось ни на пядь; в 1844 году брат Иван Васильевич писал ему из деревни в Москву[1]): «Если министр будет в Москве, то тебе непременно надобно просить его о песнях, хотя бы к тому времени тебе и не возвратили экземпляров из цензуры. Может быть даже и не возвратят, но просить о пропуске это не мешает. Главное на чем основываться, это то, что песни народные, а что весь народ поет, то не может сделаться тайною, и цензура в этом случае столько же сильна, сколько Перевощиков над погодою. Уваров верно это поймет, также и то, какую репутацию сделает себе в Европе наша цензура, запретив народные песни, и еще старинные. Это будет смех во всей Германии... Лучше бы всего тебе самому повидаться с Уваровым, а если не решишься, то поговори с Погодиным». Наконец, в 1848 году после многих хлопот удалось напечатать 55 духовных «стихов» в «Чтениях» Общества истории и древностей (кн. 9-я), как часть первую «Русских народных песен, собранных Петром Киреевским». Очевидно, предполагалось дальнейшее печатание, но на «Чтения» в том же году обрушилась цензурная кара (за напечатание перевода книги Флетчера о России). Затем еще только в «Московском Сборнике» 1852 года и в «Русской Беседе» 1856-го, кн. I, было напечатано по несколько песен из собрания Киреевского: в первом четыре, во второй — двенадцать. Таким образом, при жизни Киреевского увидели свет только 71 песня из нескольких тысяч, им собранных.

---

[1]) «Материалы для биографии И. В. К.», при Собр. его соч., 2-е изд., т. I, стр. 69.

Как-раз после 1848 года очень усилилась строгость в отношении печатания памятников народного творчества[1]).

Языков метко назвал Киреевского (в стихотворном послании к нему): Своенародности подвижник просвещенный. Он был несомненно один из образованнейших людей своего времени, даже в европейском смысле; довольно сказать, что он говорил и писал на семи языках. Он внимательно следил за западной исторической литературой, неукоснительно читал аугсбургскую Allgemeine Zeitung, и т. п.; в его библиотеке, которую он старательно собирал всю жизнь, было представлено, если считать славянские наречия, шестнадцать языков, — «огромное количество книг, более всего исторических, тщательно подобранных, заботливо переплетенных, с надписью почти на каждой его бисерным почерком «П. Киреевский», со множеством вложенных в них листочков, исписанных замечаниями (и нигде не исписанных по полям)»[2]). Он хорошо рисовал, страстно любил музыку и, кажется, сам недурно играл на фортепиано. Я видел вырезанные им прелестные силуэты Баратынского, Чаадаева, Пушкина, Рожалина, кн. В. Ф. Одоевского и многих других[3]).

Он болел невежеством русского общества, горячо приветствовал всякие просветительные начинания и сам делал в этом направлении, что мог. Уже незадолго до смерти он решил приступить к изданию систематической переводной библиотеки по истории западно-европейских стран, и с этой целью роздал книги для перевода близким к нему людям. «Себе, — пишет он, — я выгородил круг книг, с которыми

---

[1]) «Русская печать и цензура», Вл. Розенберга и В. Якушкина, М. 1905, стр. 66—68.

[2]) Лясковский, стр. 58.

[3]) В одном из альбомов Авд. Петр. Елагиной, принадлежащих теперь М. В. Беэр.

надеюсь и сам сладить и которые удовлетворят, по крайней мере, самой насущной современной потребности. А именно: краткие истории всех народов с их статистиками и полная ученая литература Славянских народов; но для понятия второй необходимо нужны прежде первые» [1]). В своей «своенародности» он не боялся просвещения; напротив, он был убежден, что оно и есть вернейший путь к своенародности. Так, увлечение публики итальянской музыкой его не только не огорчало, как вероятно Шевырева или Погодина, но радовало; «слава богу, говорил он; только бы полюбили какую-нибудь музыку, тогда поймут народную, придут к своей» [2]). Этому убеждению он оставался верен во всем. Заблуждения Белинского должны были казаться ему вопиющими; и тем не менее, в отличие от прочих славянофилов, он ценил его деятельность, будившую мысль и чувство в русском обществе [3]).

И другое слово Языкова верно: он действительно был подвижником, и не только в своей работе. Тому, кто не читал его писем, невозможно дать представление об удивительной простоте и скромности этого человека, о его врожденной, так сказать, самоотреченности. Ему самому ничего не нужно, — что случайно есть, то и хорошо. Мысль о так называемом личном счастии вероятно никогда не приходила ему в голову; он жил для других и для дела своей совести.

А он обладал богатыми задатками для радости и счастия, не только потому, что был умственно даровит, но и потому, что сердце у него было горячее и нежное. Если он кого любил, то уж любил нераздельно, и в любовь свою вкла-

---

[1]) Письмо от 13 дек. 1854 г., Р. Арх. 1905 V 173. Он перевел тогда книгу Ваш. Ирвинга о Магомете; этот перевод был издан семьею уже после его смерти, в 1857 году.

[2]) «Воспоминание» А. Марковича, Рус. Бес. 1857 II 21.

[3]) Там-же, 22.

дывал и всю женскую трепетность, и всю мужскую крепость своей души. Так любил он брата Ивана, мать, ее детей от Елагина, — слишком любил, с непрестанной болезненной тревогой за них. Он никогда не был женат, и не потому, что так случилось, а потому, что он так решил; он как-то писал брату: «Ты знаешь, что других детей, кроме твоих, я не хочу, и у меня не будет»; я думаю, он боялся взять на себя крест новой любви, к жене и детям, потому что всякая любовь обходилась ему дорого. Так-же любил он и друзей. Выше уже было упомянуто, что̀ он сделал для больного Языкова: увез его из деревни в Москву и потом за-границу и там многие месяцы выхаживал его. После его от'езда из Ганау, Языков писал о нем: «Итак ровно год жизни пожертвовал он мне, променял сладостные труды ученого на возню с больным, на хлопоты и заботы самые прозаические. За терпение, которым он побеждал скуку лазаретного странствования и пребывания со мной, за смирение, с которым переносил он мои невзгоды и причуды; за тихость и мягкость нрава, за доброту сердца и возвышенность духа, которыми умилялся я в минуты моих страданий и болезненной досадливости, за все это, чем он меня бодрил, укреплял и утешал, за все да наградит его бог своей благостью»[1]. И точно также он ухаживает за Титовым, захворавшим в пути, и довозит его до Касселя, уклоняясь от своей дороги, нянчится с Погодиными, когда была больна жена Погодина, и пр. А как он вообще относился к людям, может показать следующий случай. В 1841 году у него работал землемер, по размежеванию его Кромского имения; в декабре, кончив работу, землемер этот приезжает в Киреевскую слободку с просьбою к Петру Васильевичу позволить ему остаться в его доме до весны «за дорогвизною орловской жизни». «А я, — жалуется

[1]) В. И. Шенрок, цитир. статья, В. Евр. 1897 дек., стр. 614.

П. В., — не нашел в голове никакой благовидной причины ему отказать; и таким образом он остался у меня на шее, и с женою, и с помощниками. Вот невыгода большого дома. В другое время это мне было бы ничего, потому что его содержание обойдется недорого, и он хороший малый; но именно теперь, когда бы я желал не видать ни одного человеческого лица, это совсем не кстати. Я об'явил ему по крайней мере, что хочу быть один и что соглашаюсь оставить его только на том условии, чтобы мне запереться в моей половине и чтобы он не дивился, если даже не буду выходить с ним обедать. Попробую, а если все это не поможет, то поищу другого средства остаться вне людских физиономий». Однако весною землемер не уехал, а в июне (значит 1842 года) Киреевский уже из Москвы, где у него, как сказано, тоже был свой дом, сообщает матери: «Я еще, кажется, не писал к вам, что мой дом наполнился гостями. Верхний этаж уж недели три как наполнился дамами, а нижний этаж наполняется кавалерами. Дамами по следующему случаю. У того землемера, что жил у меня в Слободке, умер свояк, живший в Дмитрове и при котором жила его мать. От этого все семейство осталось на попечении землемера, и он должен был нанять им квартиру в Москве. Узнавши об этом, я просил его жену, которая приезжала за этим на несколько дней в Москву, чтобы их семейство покуда остановилось у меня впредь до продажи дома. Таким образом и живут у меня наверху дамы, состоящие из матери и молодой вдовицы, обе больные». Неизвестно, сколько времени оставались эти дамы в московском доме Киреевского, — дом он продал только в 1846 году, — но землемер «с женою и помощниками» прожили в Киреевской Слободке до самой смерти Петра Васильевича, т.-е. лет 15 [1]).

---

[2]) См. письма П. В. К. в Рус. Арх. 1905 V стр. 160—161.

Какое обаятельное впечатление он производил на людей, об этом мы еще теперь можем судить по отзывам лиц, близко знавших его. Стóит привести эти отзывы — они полнее обрисуют его личность. Они все единодушны без исключения; нет разницы между теми, которые были написаны при его жизни, и теми, которые были написаны после его смерти. Тотчас после его смерти, в газетном некрологе, К. Д. Кавелин писал о нем[1]): «Безупречная, высокая нравственная чистота, незлобивость сердца, беспримерное и неизменное прямодушие и простота делали этого замечательного человека образцом, достойным всякого подражания, но которому подражать было очень трудно. Даже те, которые не разделяли его мнений и не сочувствовали его убеждениям, исполнены были глубочайшего уважения к нравственным достоинствам этой чистой, избранной, глубоко-поэтической и глубоко-религиозной натуры». И точно: не только Хомяков называл его «чудной и чистой душою», но и Герцен преклонялся пред его благородством. В 1840 году Грановский писал о нем: «Странный, но замечательно умный и благородный человек», и еще в 1855 году, когда они давно разошлись и принадлежали к враждебным лагерям[2]), Грановский только за ним, да еще за И. С. Аксаковым, признавал «живую душу и бескорыстное желание добра»[3]). Другой «враг», И. С. Тургенев, в те же поздние годы дружил с Киреевским: «На-днях я был в Орле, — пишет он, — и оттуда ездил к П. В. Киреевскому и провел у него часа три. Это человек хрустальной

---

[1]) С.-Петерб. Вед. 1856, № 242.

[2]) Они разошлись в 1844 году из-за известного стихотворения Языкова «К не-нашим»; дело тогда едва не дошло до дуэли между П. В. и Грановским. См. Герцен, Соч., женев. изд. т. 1, стр. 263 (под 10 января 1845 г.).

[3]) «Т. Н. Грановский и его переписка», М. 1897, т. II, стр. 402 и 457.

чистоты и прозрачности — его нельзя не полюбить»[1]). Но еще больше выигрывал он — что̀ редко бывает — при близком знакомстве: людям, имевшим с ним в течение долгого времени ежедневное общение, он внушал чувство близкое к благоговению, как это видно по воспоминаниям о нем А. Марковича и П. И. Якушкина[2]).

По внешности П. В. Киреевский был «простой степной помещик — с усами, в венгерке, с трубкой в зубах и с неотступно следовавшим за ним всюду водолазом Кипером, которого крестьяне называли «ктитором» (Киреевский любил охоту)[3]); а по своему общественному облику он был — «дворянин, не служащий, вечно водящийся с простым народом, пренебрегающий всеми условиями высшего тона, одетый в святославку, в кружок остриженный, — вместе с этим аскет (ветхопещерник, как называл его поэт Языков), человек глубоко образованный, прямой, честный, страстно любящий свой народ и мучительно ожидающий избавления Израилю»[4]).

## 7

Если личность Киреевского еще может быть с некоторой отчетливостью обрисована на основании сторонних рассказов о нем и его собственных многочисленных писем, то и те, и другие почти ничего не дают для характеристики его идей;

---

[1]) Письмо от 6 марта 1853 г. «Из переписки И. С. Тургенева с семьею Аксаковых», В. Евр. 1894, февраль, стр. 469.

[2]) А. Маркович, «Воспоминание о П. В. К.» Рус. Бес. 1857, кн. II, стр. 17—23. — Сочин. П. Якушкина, Спб. 1884, стр. 462 и дальше.

[3]) Лясковский, стр. 58.

[4]) Э. А. Дмитриев-Мамонов, в статье «Славянофилы», Р. Арх. 1873, т. II, стр. 2492—3.

сам же он во всю свою жизнь написал для печати (если не считать переводов и т. п.) меньше страниц, нежели наберется в этой моей статье о нем. Поэтому восстановить его мировоззрение вполне — нет никакой возможности.

Но вот два факта, которые могут считаться достаточно засвидетельствованными: современники единогласно сообщают, что Петр Киреевский исповедовал идеи позднейшего славянофильства еще в начале 1830-х годов, т. е. едва выйдя из юношеского возраста и раньше всех славянофилов, и, далее, что ни в одном из его единомышленников это учение не достигло такой абсолютной целостности, как в нем. Кавелин называет его первым по времени представителем славянофильства, и говорит, что в ту раннюю пору ему сочувствовали только Хомяков и Языков, брат же Иван сначала не разделял его мнений[1]). В эпоху «Европейца» (1832) их разделяла целая пропасть; мы сами еще можем убедиться в этом, сравнивая статью Ивана Васильевича «Девятнадцатый век», напечатанную в «Европейце», с тогдашними и даже более ранними (мюнхенскими) письмами Петра. Н. А. Елагин, их младший брат, пишет: «Он (П. В.) долго оставался одинок с своими убеждениями, они казались чудачеством, непоследовательностью в человеке, который искренно был предан свободе и просвещению, и Ивану Киреевскому трудно было согласить свои Европейские мнения с упорным Славянством брата. Их разномыслие в таком жизненном вопросе выражалось почти что в ежедневных, горячих спорах, состояние это не могло не быть крайне тяжелым для того и другого; чтобы уцелела вполне их единодушная дружба, необходимо было, чтобы один из них пересоздал свой образ мыслей о Русском народе. Кажется, можно с уверенностью сказать, что при непрерывном, страстном обмене мыслей и

---

[1]) Собр. соч. К. Д. Кавелина, т. III, стр. 1120.

сведений, взгляд старшого брата постепенно изменялся, по мере того, как несокрушимо-цельное убеждение младшего укреплялось и определялось изучением современной народности и древней, вечевой Руси[1]). Но и впоследствии, когда между братьями установилось полное согласие в основных чертах мировоззрения, мысль Ивана Васильевича никогда не достигала той полноты, той бесстрашной последовательности до самого конца, как мысль Петра. В декабре 1844 года Герцен записал в своем дневнике: «Мне прежде казался Иван Васильевич несравненно оконченнее Петра Васильевича — это не так. Петр Васильевич головою выше всех славянофилов, он принял один во всю ширину нелепую мысль, но именно за его консеквенциею исчезает нелепость, и остается трагическая грандиозность»[2]).

Оба эти факта: и раннюю оформленность, и незыблемую крепость убеждений Петра Киреевского мы должны были бы уверенно предположить и без свидетельства очевидцев, потому что таковы неизменные признаки всякого органического убеждения. Я говорил уже, что мысль, наполнившая жизнь Киреевского, вовсе не была мыслью, но прирожденной ему верою и уверенностью, которая корнями уходила далеко вглубь русской истории и русской национальной психики, и которая в нем самом была двояко-целостна, как суб'ективная настроенность личного духа, и как об'ективное убеждение. То же самое должно сказать обо всем славянофильстве; оно вовсе не было, как пытались доказать, отвлеченной теорией, выведенной умозрительно и частью заимствованной у немецких мыслителей: в нем обрела себе голос народная стихия, а философская аргументация, Шеллин-

---

[1]) «Материалы для биогр. И. В. К.», в Собр. соч. И. К., 2-е изд., стр. 62.

[2]) Соч. А. И. Герцена, женевское изд., т. I, стр. 255.

гизм, исторические изыскания и даже самое православие явилось только логическими подпорками для интуитивного знания, в видах его оправдания и доказательства ad extra. Они все — и Иван Киреевский, и Хомяков, и Кошелев, и Самарин — были в своем мышлении каналами, чрез которые в русское общественное сознание хлынуло веками накоплявшееся, как подземные воды, миросознание русского народа. Между ними Петр Киреевский был тот, чрез которого лилась самая чистая и, может быть, самая мощная струя.

Я попытаюсь изложить мысли Киреевского в связанной форме, насколько это допускается отрывочностью наших сведений, и затем приведу те материалы, которые дадут возможность всякому частью проверить, частью пополнить догадками мое изложение. Повидимому, ядром его мировоззрения была следующая мысль: правда-истина ни одним человеком не может быть добыта единолично; она есть продукт коллективной жизни народа в его пространственной и временной целости, другими словами, она неот'емлемо присуща общенародной традиции, и в ином виде не существует. Еще иначе это положение, с точки зрения Киреевского, может быть выражено так: живая истина неот'емлемо присуща соборной апостольской церкви в ее преемственном бытии. Отсюда вытекают для него последствия огромной практической важности: во-первых, неприкосновенность традиционного развития нации; во-вторых, безусловная независимость церкви, как хранительницы предания в его чистейшей форме; в третьих, внутренняя непомощность всякого бытия, отщепленного от общенародной жизни и, в частности, от церкви. Отсюда следует, что Петр, пресекший преемственное развитие русского народа, подчинивший церковь светской державе и положивший начало отпадению образованных классов от народного ствола, причинил величайший вред

России. Петра Киреевский ненавидел до такой степени, что, говорят, не на шутку огорчался тем, что сам носил его имя[1]). Отсюда следовало, наконец, что от Петра Россия поражена тяжелым недугом, тогда как до него она жила здоровой народной жизнью. Россия неудержимо идет к своей гибели, но исцелить ее не могут никакие частичные улучшения: только тогда, когда не будет в ней никакой иной власти, кроме власти единой соборной церкви, когда в этой церкви сольется весь народ — образованные и необразованные, и когда эта всенародная церковь восстановит в полноте утраченное церковно-народное предание, чтобы в нем продолжать развитие, прерванное Петром, — только тогда исцелится Россия. Итак, идеал Киреевского — теократическая республика. Герцен был прав, когда говорил о трагической грандиозности его мировоззрения. Нижеследующие строки покажут, как глубоко он ненавидел всякий абсолютизм, и в особенности немецко-русский.

Среди неизданных бумаг П. В. Киреевского сохранилось два листка, — один исписанный им самим, другой — рукою Кошелева. Вот текст первого, собственноручного листка, — его мысли, или афоризмы.

«Равенство всех вер значит не что иное, как угнетение всех вер в пользу одной, языческой: веры в государство.

«У нас есть бесчисленное множество свидетельств, как мало человек может доверять собственным силам. Доказательством могут служить даже старцы, нераздельно посвящавшие все свои силы на борьбу с своими собственными страстями и не смевшие однакоже вести эту борьбу одиноко,

[1]) Буслаев, Мои воспоминания, М. 1897, стр. 294.

без опоры испытанных руководителей и товарищей. Много об этом сказано премудрых слов и св. отцами, и даже в самом Писании. История и современность подтверждают то же. — И не смотря на то еще есть люди, которые думают, что верх государственной премудрости — предоставить судьбу народа, и даже церкви, беспрепятственному произволу страстей и прихотей одного человека.

«Паписты верят в непогрешаемость папы; протестанты — в непогрешаемость обще-человеческого разума; православные — в непогрешаемость соборной апостольской церкви.

«Говорят, что не может быть народ без единого, самовластного правителя, как стадо не может быть без пастуха. — Но пастух над стадом — человек; он по самому естеству выше стада, а потому и законный его правитель. Безумно было бы надеяться на целость стада, если бы стадом быков правил бык, или стадом баранов — баран. (Итак) Не ясно-ли, что это употребление ложное? и кто же, кроме бога, во столько выше человека по самому естеству своему, во сколько человек выше стада животных? Чтобы человеку стать на это место, нужно — либо ему возвыситься до бога, либо народу унизиться на степень животных.

«Говорят, что образованный должен править над необразованным? Но кто же поставлен судьею и ценителем образованности? И по какому образу эта образованность?

«Говорят, что господство одного племени над другим основано на перевесе физических и умственных сил, и осо-

бенно умственных. Так порода Инков была физически и умственно выше перуанцев, и потому над ними господствовала; так англичане господствуют в Индии и Китае. — В этом мнении есть правда. Но только эта духовная сила основана не на образованности. Это слово, так же как и слово просвещение, понято очень ложно. Доказательство — духовный перевес варваров над образованным и просвещенным Римом. Когда это господство естественно — оно и безропотно. Но господство бывает и не всегда законное, а иногда основано на ухищрении темной силы. Только одной последнею может быть об'яснен перевес европейских немцев над русскими словянами».

Другой листок, писанный рукою А. И. Кошелева, озаглавлен: Мысли П. В. Киреевского.

«Язык родной процветать не может без полноты национальной жизни. Что же такое национальная жизнь? Она, как и все живое, неуловима ни в какие формулы. Предание нужно. Выдуманная национальность, национальные костюмы, обычаи, остановленные в известную минуту, переменяют свой смысл и становятся китайством.

«Полнота национальной жизни может быть только там, где уважено предание и где простор преданию, следовательно и простор жизни. У нас она парализована нашим пристрастием к иностранному. Большая часть из нас в детстве воспитываются иностранцами, в обществе говорят не иначе как по французски, и когда читают, то читают исключительно книги иностранные. А потому удивительно ли, если все родное больше или меньше нам становится чуждо? Кто не слыхал русской песни еще над своей колыбелью, и кого ее звуки не провожали во всех переходах жизни, у того, разумеется,

сердце не встрепенется при ее звуках. Она не похожа на те звуки, на которых душа его выросла. Либо она будет ему неприятна, как отголосок грубой черни, с которой он ничего в себе не чувствует общего; либо, если в нем уже есть особенный музыкальный талант, она ему будет любопытна, как нечто самобытное и странное: как пустынная песнь Араба; как грустная, может быть последняя песня горного Кельта в роскошной гостиной Англии. Она ему ничего не напомнит. Подражание уже средоточит безжизненность. Что живо, то самобытно. Чем полнее существо человека, тем и лицо его выразительнее, непохожее на других. То, что называется общечеловеческой физиономиею, значит ничто иное, как на одно лицо со всеми, т. е. физиономия пошлая».

## 8

Было бы грубым заблуждением думать, что идеал Киреевского лежал назади; нет, там, за Петровской реформой, был для него только образец — образец здоровой народной жизни. Он сравнивал современного ему русского человека с людьми тех счастливых времен и ужасался его измельчанию, его пошлости и духовной нищете. Заехав по делам в Тулу, он решает переночевать, чтобы на другой день (это было воскресенье) сходить к обедне в собор — «посмотреть тульских людей»; он всюду «смотрел» русского человека — в летописях, и в песнях, и за обедней в соборе. Но тульские люди показались ему мелкими людьми, не в пример предкам. «Собор Тульский, — пишет он, — довольно почтенен, но люди меня не утешили. Кажется, у нас уж везде почтенный стиль наших церквей и величественные лица древних икон, и звуки колоколов, и вся эта строгая совокуп-

ность церковных впечатлений начинают приходить в резкое разногласие с обмелевшими физиономиями прихожан, в которых мода потрясла серьезный строй души и заставила искать впечатлений полегче и повеселее» [1]). — Там, на здоровой народной почве, и отдельная личность раскрывалась свободно во всей полноте своих сил; только общее оздоровление народной жизни может снова выпрямить захиревшую личность русского человека. В первые дни Крымской войны он писал: «Надо признаться, что мы все до того отвыкли радоваться, что даже страшно. В этом конечно есть наша вина, потому что, как бы ни было велико торжество зла и горя, а все же не одно оно в божием мире. Между тем отвычка от радости может сделать душу человеческую и не способною к радости, как всякая сила может заглохнуть от бездействия. Эта мысль меня особенно поразила в Светлое Воскресенье, когда пели: Се день, его же сотвори господь, а церковь все-таки полна была будничными физиономиями. Дай-то бог, чтобы магический звук Софийского колокола снял эту кору с нашего сердца» [2]). — Все та же давнишняя его мысль: холоден немец, — русскому присуща горячность чувства; если он стал равнодушен, то это значит, что он болен; вылечится же он тогда, когда звук Софийского колокола торжествующе разнесется по всей Руси.

Итак, повторяю, в до-петровской старине Киреевский обожал не ее конкретное содержание, не формы быта, а только ее общие положительные черты: во-первых, природный душевный строй русского человека, во-вторых, нормальность развития, которые, по его мысли, и взаимно обусловливали, и взаимно питали друг друга. Единственный раз, когда он самостоятельно выступил в печати, это было с целью защитить

---

[1]) Письмо от 25 дек. 1841 г., Русск. Арх. 1905, V, 159.
[2]) Письмо от 6 июня 1853 г., там-же, 171.

от хулителей духовный облик древнерусского предка, даже не христианской, а еще языческой, славянской эпохи. Эта статья — единственный подлинный фрагмент его исторической философии.

В первой книжке «Москвитянина» за 1845 год Погодин поместил статью под заглавием: «Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала». Он развивал здесь модную тогда на Западе (Тьерри, Гизо) теорию, которая выводила все формы государственной и общественной жизни западных народов из начального факта — завоевания; и далее он рассуждал так: Россия не знала завоевания (призвание князей было добровольным подчинением народа); отсюда a priori можно заключить, что наша история должна была пойти иным путем и выработать иные формы жизни, нежели западная. Действительно, разбирая далее в беглом очерке эти формы у нас и на Западе, как-то: власть государя и его отношение к различным классам общества, положение служилого класса (феодалов, бояр) и его отношение к государю и народу, и т. п., он показывает, что в противоположность западным формам, вытекшим из начала завоевания, т. е. вражды, наши были обусловлены началом любви. В заключение Погодин старается исторически осмыслить этот факт, т.-е. еще более бегло об'ясняет, как различные естественные условия, в которых приходилось жить русскому народу (территория, климат, состав народонаселения, и пр.) с одной стороны исключали возможность завоевания и вражды, с другой способствовали социальной солидарности.

Как сильно взволновала Киреевского эта статья, можно видеть уже из того, что в сравнительно короткое время с января по март он написал на нее обширное возражение — в 36 печатных страниц, ровно вдвое больше самой статьи

Погодина. Его ответ, помещенный в третьей книжке «Москвитянина», озаглавлен: «О древней русской истории (Письмо к М. П. Погодину)»; как уже сказано, статья осталась неконченной.

Взволновала Киреевского не самая идея Погодина о противоположности западного исторического начала, завоевания, русскому, отсутствию завоевания; напротив, ее он принимает целиком. Его возмутил способ, которым Погодин обосновывал эту идею, именно психологическая картина древне-русского быта, нарисованная им. В подкрепление своей теории Погодин указывал на то, что славяне искони были народом тихим и терпеливым, а древне-русский человек еще в большей степени отличался безусловной покорностью и равнодушием, — что самый климат русской равнины, суровый и холодный заставлял обитателей ютиться у домашнего очага, не заботясь о делах общественных; поэтому они и приняли чуждых господ (варяжских князей) без всякого сопротивления, спокойно подчинились первому пришедшему, и поэтому же беспрекословно, по одному приказанию чуждых господ, отреклись от веры отцов и приняли христианство.

Такой хулы на предков Киреевский не мог снести. Здесь был для него вопрос жизни и смерти. Вся его любовь, все его надежды зиждились на его представлении о душевном строе русского человека. Он верил и видел в истории, что русский человек именно и велик между всеми народами своей нравственной горячностью; без этой веры мог ли он ждать обновления родины? А тут ему говорят, что апатия, равнодушие к общественным делам и пассивная покорность суть отличительные свойства русского народа. Такого обвинения нельзя было оставить без ответа.

Погодин потом очень метко отразил нападки Киреевского. Вы, писал он, отнимаете у нашего народа терпение и смирение, две высочайшие христианские добродетели; нам, православным, не пристало отказываться от них и искать других, какими справедливо гордится Запад. А по существу дела — вы ищете в истории подкреплений для вашей гипотезы, вы навязываете истории вашу систему[1]).

Погодин был совершенно прав, но Киреевскому, защищавшему свою святыню, было не до последовательности и научности. Помимо всяких рассуждений и исторических доказательств, он твердо знал, знанием веры, что русский народ горяч и благороден; другим он не мог бы его любить, — а он любил его со всей силою своего непочатого чувства. Он сам наивно высказывает это. Если бы ваше изображение русского народа было верно, говорит он Погодину, — это был бы народ, лишенный всякой духовной силы, всякого человеческого достоинства; из его среды никогда не могло бы выйти ничего великого. Если он был таков в первые два века своих летописных воспоминаний, то всю его последующую историю мы бы должны были признать за выдумку, потому что откуда бы взялись у него тогда энергия и благородство? или они были привиты ему варяжскими князьями? — Очевидно, что Киреевский исходит от некоторого предвзятого представления о русской истории, как исполненной благородства и силы; в исторических фактах он ищет только подтверждений своей мысли, — а историей, при желании, можно доказать что угодно. И он доказывает неудер-

---

[1]) «Ответ П. В. Киреевскому», в той же книжке «Москвитянина», стр. 47—58. Вообще ответ Погодина написан с необычной для него живостью и остроумием. — Эта полемика вызвала некоторый шум в кружке, Погодин горько обиделся, И. В. Кир. вел с ним переговоры, и пр.; об этом — Барсуков, Погодин, т. VIII, стр. 126—129.

жимо, пригибая историю, прыгая чрез пропасти. Разве во время татарских нашествий хоть один русский городок был взят без отчаянного отпора? разве не продолжалась отчаянная борьба во все время татарского владычества? разве с покорностью и равнодушием встретили мы чуждых господ в 1612 и в 1812 годах? А что касается готовности нашего народа отречься от веры по приказанию чуждых господ, то разве мало были залиты кровью этих чуждых господ все те стороны России, где в самом деле чуждые господа думали разрушить православие, а на его место ввести унию и латинство? — На последний довод Погодин остроумно отвечал: вы забываете, что это было уже с христианской верою, исповеданной уже в течение пятисот лет. И опять, Погодин был прав, но по-своему прав был и Киреевский. Он рассуждал не как историк, а как психолог; он понимал, что национальный характер не меняется, и ему во что бы то ни стало нужно было доказать наличность энергии и благородства уже в языческий период, чтобы установить полное тождество национальной психики, как он ее понимал, на всем протяжении русской истории. Он много и настойчиво говорил об этом: между первыми двумя веками нашей истории и последующими нет существенного различия; летописи изображают нам в первые два века точно тот же характер народа и точно то же коренное устройство государственных отношений, которое мы видим и в последствии; пагубная мысль о противоположности первых двух веков позднейшим внесена в нашу историю Шлецером и другими немецкими исследователями, которые изучали эти два века по скудным летописным известиям совершенно отдельно, без всякой связи с предыдущим и последующим, и т. д.

В своей статье он ставит себе целью рассмотреть, какие перемены в государственном устройстве русских славян

произошли от призвания варяжского княжеского рода. Он ставит этот вопрос на сравнительно-историческую почву общеславянской психологии. Широко пользуясь аналогиями с древнейшей историей чехов, поляков, сербов, хорватов и пр., он рисует яркую картину первобытного государственного устройства Руси и показывает, что на Руси и до Рюрика были князья, существовало единство племен и пр.; эта картина ему нужна для того, чтобы доказать ошибочность мнения, будто русское государство было основано варяжскими князьями и будто эти князья, внеся свои понятия в новооснованное государство, поставили народ к себе в подчиненное положение. И весь этот ряд доказательств имеет в его глазах один смысл: защитить древне-русского человека от обвинения в равнодушии к общественным делам и к своему собственному человеческому достоинству.

Статья П. В. Киреевского была для своего времени выдающимся явлением и не прошла бесследно. В ней впервые изучение древнейшей Руси было поставлено на общеславянскую почву и впервые намечена теория патриархального быта; и то, и другое получило потом дальнейшее развитие в трудах К. Аксакова и вошло в состав славянофильской доктрины. Сам Киреевский этой статьей очевидно совершил только первый приступ к философскому анализу русской истории; он должен был в дальнейшем провести ту же психологическую нить чрез все ее периоды. Тем интереснее для нас эта статья. Она показывает, что в истории он искал оправдание своей веры и своих надежд — или, может быть, иначе: что историей он бессознательно стремился проповедывать свою веру и внедрять свою надежду в измельчавших русских людей. А может быть и то и другое.

От этих измельчавших людей Киреевский бежал в допетровскую старину, в летопись, в песню, — и в далекую

деревенскую глушь, где русский крестьянин — «верная отрасль своих предков» — до сих пор «не отступил от них даже и в мелких подробностях своего домашнего быта». Этого крестьянина он так же крепко любил, как ненавидел город, как презирал городского человека, создание Петра. Он пишет однажды брату Ивану, зажившемуся весною в Москве: «Ах, если бы тебе можно было поскорее в Долбино, чтобы освежиться и отдохнуть ото всей этой мелочной дряни, к которой ты никак не умеешь оравнодушиться» [1]. А в его предисловии к духовным стихам есть такия строки: «Везде, где коснулось деревенского быта влияние городской моды, соразмерно с этим влиянием уродуется и характер песни: вместо прежней красоты и глубины чувства — встречаете безобразие нравственной порчи, выраженное в бессмысленном смешении слов, частью перепутанных из старой песни, частью вновь нестройно придуманных; вместо прежней благородной прямоты — ужимистый характер сословия лакейского» [2].

## 9

Нам остается рассмотреть еще один вопрос — об отношении Киреевского к крепостному праву. Если он любил русского мужика, как он мог сам владеть мужиками? и как он смотрел вообще на крепостное состояние крестьянства?

Он и здесь оставался цельным, как во всем, и не изменял ни своему общественному идеалу, ни своей любви к

---

[1]) Лясковский, 52.

[2]) «Чтения в Имп. Общ. ист. и древн.» 1848 № 9, стр. III предисловия.

крестьянству. Он пламенно желал и ждал освобождения крестьян, но ставил это освобождение в неразрывную связь с общим обновлением русской жизни.

Свои мысли о крестьянском деле он изложил, как обычно, по случаю, — в обширном письме к А. И. Кошелеву, 1846 или 1847 года, в ответ на соображение Кошелева о пользе частных сделок помещиков с крестьянами, как подготовительной ступени к государственному освобождению крестьян. Ничто не может дать более ясного представления о личности Киреевского, нежели это письмо. Он весь тут — со своей простотой и честностью, со своей болью за родину и за мужика, своей ненавистью к бюрократии и упорной мечтою о правде и свободе для России. Не обинуясь скажу, что это письмо заслуживает места в истории русской общественной мысли. Я сожалею, что не могу привести его целиком: оно очень велико — в печати оно занимает 7 больших убористых страниц [1]).

Киреевский начинает с выражения своей общей мысли о крепостном праве, «этой глубокой и страшной язве нашего государственного и общественного быта». Безумие думать, что правда может быть плодом таких отношений, которые обращают человека в игрушку человеческих страстей и прихотей; такие отношения глубоко безнравственны, потому что, убивая в человеке надежду на правду, они в конце концов искореняют в нем и самую любовь к правде. Никто не может поручиться за себя, что с'умеет силою своей воли или своего просвещения удержать свои страсти и прихоти в должных границах, раз нет внешней и для него самого неодолимой преграды. Итак, в безнравственности крепостного права не может быть сомнения. Вопрос только

---

[1]) Оно напечатано в Рус. Арх. 1873 II столб. 1345—59.

в том, какие средства должны быть употреблены, чтобы полную зависимость крестьян от чужих страстей и прихотей заменить правдою закона.

Если бы дело стало только за великодушием отдельных лиц, вопрос решался бы просто. Несмотря на всю нашу несомненную испорченность, еще нашлось бы немало русских дворян, которые согласились бы пожертвовать своими правами и выгодами, чтобы перевести своих крестьян под власть закона. Но, спрашивается, что дало бы обеим сторонам такое частичное освобождение? улучшит ли оно положение крестьян отдельного помещика, и будет ли помещик избавлен от безнравственного положения в обществе? — К несчастию, дело гораздо сложнее. Выйдя из-под власти помещика, крестьянин поступит не под защиту закона, а под такой же произвол таких же безнравственных чиновников, которые, к тому-же, меняясь беспрестанно, не будут иметь надобности щадить мужика, как источник своих дальнейших доходов, и не будут опасаться ожесточения деревни. Следовательно для крестьян это будет значит то же, что вместо одной пьявки нажить десять, одну за другою, а для помещика — то же, как если бы он продал свое имение; он себя избавил бы от хлопот, но нисколько не выгородил бы себя из общей порчи и ответственности неправедного общества. Всякого уважения достойны те, которые заботятся о водворении законности в отношениях отдельных помещиков к их крестьянам, равно как и те, которые идут в государственную службу, чтобы по крайней мере в своем узком круге истребить злоупотребление чиновничества. Но существенной пользы для России нельзя ждать ни от тех, ни от других, потому что все усилия отдельных людей неизбежно сокрушаются давлением общей массы, уже раз принявшей ложное направление. А исправить общее на-

правление русской жизни не по силам частного человека: это может быть совершено только правительством. «Крепостное состояние не такого рода зло, которое могло бы быть исправлено отдельно от всех прочих злоупотреблений, полицейских и общественных, и именно потому оно не может прекратиться мало по малу, а должно быть исправлено не иначе, как с утверждением и всех прочих отношений, сообразных с этой переменою, следовательно не иначе, как одною общею правительственною мерою. Если бы даже правительство провело только одну эту меру (уничтожение крепостного права), без одновременного преобразования прочих частей государственного строя, — она неминуемо у ж е  с а м а привела бы его к дальнейшей реформе, то-есть к преобразованию суда и чиновничества; в этом случае оно поступило-бы так, как Юлий Цезарь, когда в решительную минуту битвы он бросил знамя своего легиона в неприятельские ряды и тем решил победу. Положение России сейчас не менее критическое, чем было тогда положение Цезаря. Взаимная порча крестьян и помещиков развивается с такой ужасной быстротой, что требует немедленной помощи. Крестьянский вопрос — только часть общего вопроса о водворении законности в России. «Не только я не разделяю мнения тех, — говорит Киреевский, — которые думают, будто бы наш народ еще не созрел для законности, но думаю напротив, что он стоит на той ступени, что еще не утратил к ней способности, которую с каждым годом утрачивает больше и больше». — Надо прибавить, что по мнению Киреевского крестьянам при освобождении должна быть отдана  п о л о в и н а  з е м л и, и, повидимому, он думал — б е з  в ы к у п а.

Если бы от Киреевского и о нем до нас не дошло ничего больше, кроме этого письма, и тогда мы должны были

бы признать в нем один из самых светлых образов русской истории.

Сам он, верный себе во всем, при таких взглядах разумеется не мог освободить своих крестьян. Он не дождался государственного акта об эмансипации, которого так нетерпеливо ждал, но, по крайней мере, еще видел зарю освобождения. За полгода до смерти, в начале 1856 года, он писал матери: «Дай-то бог, чтобы оправдались слухи об эмансипации! Во что бы то ни стало, а это потребность самая вопиющая. Мы с Ив. В. Павловым сговариваемся подать на выборах голос в эту сторону» [1]. Каковы были его отношения к его крестьянам, об этом легко догадаться, зная его убеждения и цельность его характера. Люди, знавшие его, рассказывают, что в голодный год 1840 он роздал все, что у него было в амбарах, не только своим крестьянам, но и приходившим из других сел [2]. Дело у него не расходилось с мыслью и словом. В том письме к Кошелеву он между прочим писал: «Где мирская сходка еще существует, как обломок древних, тысячелетних привычек народа, там она конечно имеет существенную важность, и совестливый помещик должен почтительно хранить ее, как основу будущей законности». Года три спустя после того, как было писано это письмо, Киреевскому пришлось как-то дать совет сестре, Марии Васильевне, по одной сложной жалобе некоторых крестьян ее деревни. Жили в этой деревне трое сирот, 2 мальчика и девочка, племянники кормилицы малень-

---

[1]) Неизданное письмо от 14 февр. 1856 г.

[2]) Лясковский, 57. Маркович в Рус. Бес. 1857 II 18. П. В. Киреевскому принадлежали — в Орловском уезде дер. Киреевская Слободка в 106 душ, и в Кромском уезде сельцо Рубча в 179 душ, всего 285 душ.

кого сына И. В. Киреевского; Марья Васильевна приказала купить им лошадь миром; мир положил, чтобы лошадь купил бывший староста, за которым числилось 80 рублей долга миру, и бывший староста отдал свою лошадь, положивши ее в 70 руб. Теперь же, когда оба мальчика нанялись у мира пасти скот за 35 руб., то теперешний староста эти деньги с мира собрал, из них 21 рубль, как и следовало, вычел с сирот на подушное, а остальные 14 рублей незаконно отдал прежнему старосте за лошадь, потому что он ему родня. Поэтому родные кормилицы, у которых и жили сироты, просили помещицу приказать отдать эти 14 р. сиротам на рукавицы, обувь и пр., как ими заработанные. Далее, просили они, чтобы помещица приказала заплатить сиротам те деньги, которые им должен Иван Нефедов, — 40 руб. Наконец, третье дело было такое: свекор той же кормилицы имеет свою покупную землю; из нее он продал часть другому мужику, Лариону Финагееву, уже давно, за 500 руб.; но Ларион Финагеев денег тех не отдавал, а пользуется землею уже около десяти лет, всякий год обещая отдать деньги. Но так как он очень богат и к тому же был родня большей части бурмистров за эти годы, то его нельзя было принудить к уплате; поэтому свекор кормилицы просил теперь Марью Васильевну приказать Финагееву или заплатить деньги, или вернуть землю с уплатою за ее десятилетнее пользование.

Подобные дела обычно решались распоряжением помещика. В данном случае этого можно было тем скорее ждать, что жалоба исходила от людей, близких помещику,— от родных кормилицы, жившей в доме Ивана Васильевича; самые эти жалобы сообщил сестре именно Ив. Вас., со слов приехавшего из деревни мужа кормилицы. Ничего не было-бы проще, как самой Марии Васильевне, или Петру

Васильевичу, управлявшему ее имением, решить дело самовластно, — и, конечно, в пользу кормилицыных родных.

Свое письмо к сестре с изложением обстоятельств дела И. В. послал сначала Петру Васильевичу, как ее управляющему, с тем, чтобы П. В. дал свое заключение. И вот П. В., пересылая ей письмо брата, приложил свое мнение[1]). «Жалобы кормилицына мужа, — писал он, — кажутся мне основательными, если только он говорил правду; но так как нельзя безусловно положиться на слова одного мужика, а заочно разобрать дело трудно, то в этом случае всего лучше положиться на решение мира. А потому приказать старосте, чтобы он созвал мир и спросил: 1) Правда ли, что Иван Нефедов должен кормилицыным сиротам 40 р. асс.? — и если мир подтвердит, то приказать, чтобы он немедленно заплатил. 2) Правда-ли, что Ларион Финагеев купил землю у кормилицына свекра за 500 р. асс. и денег не заплатил? — и если мир подтвердит, то приказать Лариону либо немедленно заплатить, либо немедленно же возвратить землю, заплатя за все годы, в продолжение которых он пользовался, и заплатить столько, сколько мир положит. 3) Если староста был должен миру 70 р. асс., то 14 р., отданные старосте, ему не следуют, а должны быть возвращаны сиротам. Надобно приказать, чтобы все эти дела непременно были разобраны миром и чтобы мирской приговор был исполнен».

## 10

Крепки были пращуры и деды, плотно и увесисто сидели еще отцы в своих широких креслах и колымагах; если бы не

---

[1]) Неизданное письмо к М. В. Киреевской, от 28 февр. 1849 г.

больничный тиф 1812 года, Василий Иванович Киреевский наверное дожил бы до Мафусаиловых лет. Петр Киреевский нажил немного: сорока восьми лет он сошел в могилу, и уже задолго раньше болел. Душевная жизнь, по иному сложная, чувство болезненно-чуткое и тревожное, рано изнурили тело.

Он начал серьезно хворать уже в конце 40-х годов, а с 1853-го у него часто повторялись мучительные припадки какой-то болезни, которую врачи определяли, то как ревматизм, то как болезнь печени. Он переносил эти припадки один в своей Слободке, иногда по-долгу дожидаясь врача, без всякой мнительности, только досадуя каждый раз на болезнь, как на помеху, и огорчаясь тем, что она делает его «кислым» или «пресным». Родным он писал в это время трогательные письма, в которых заверял, что говорит всю правду о своей болезни, и умолял не беспокоиться. Его письма к родным вообще удивительно-хороши, — столько в них любви, нежности и доброты. В одном из этих писем к матери[1]) есть такие строки (обращенные к Екат. Ив. Елагиной, жене его единоутробного брата Василия): «А это как же могло быть, чтобы я на тебя сердился, голубушка Катя? хотя уж и давно ты ко мне не писала, но я из этого не заключал, чтобы ты обо мне забыла, а только ждал, что авось-либо дескать захочется и ей написать». Таков тон его писем.

11 июня 1856 г. внезапно умер в Петербурге Иван Васильевич Киреевский. Этой потери Петр не мог перенести. 4 ноября в «Петербургских Ведомостях» появился некролог П. В. Киреевского, написанный Кавелиным. «25-го октября, в пять часов утра, скончался в своей орловской деревне П. В. Киреевский, пережив своего брата, И. В. Киреевского, лишь несколькими месяцами. Коротенькое письмо, из которого заимствовано это печальное известие, содержит немно-

---

[1]) Неизд. письмо от 23 дек. 1854 г.

гия об этом подробности: Петр Васильевич умер с горя от кончины брата, которого нежно любил. В течение двух месяцев и четырех дней он страдал разлитием желчи, страшно мучился от этой болезни и находился в мрачном состоянии духа; но до конца всегдашняя, чрезвычайная кротость ему не изменила. Он умер в совершенной памяти, с полным присутствием ума; за минуту до смерти перекрестился и сам сложил на груди руки, в том положении, как складывают их обыкновенно покойникам»[1]). Его последние слова были: Мне очень хорошо[2]). При нем были мать, братья Елагины и др. Похоронили его в Оптиной пустыни, рядом с могилою брата.

Должно быть, горько ему было думать на смертном одре о том, какая участь ждет его сокровище — его песни. Правда, он оставлял их в верных руках; тут были его ближайшие помощники — П. И. Якушкин и М. А. Стахович, и два его брата Николай и Василий Елагины. Но он успел приготовить к печати только 839 песен: кто обработает, и кто в состоянии обработать по его способу остальные тысячи? И когда дождутся они печати? — Но случилось худшее, нежели он мог ожидать. Случилось, во-первых, что часть его собрания пропала. Когда, после его смерти, Якушкин приступил к разборке его бумаг, он заметил страшный недочет: «по крайней мере двух или трех стоп бумаги, исписанной песнями, не оказалось; потом я узнал, — пишет Якушкин, — что сверх этой страшной потери пропало еще множество бумаг покойного Петра Васильевича, оставленных им в Москве»[3]). А потом Якушкин был оттерт от этой

---

[1]) С.-Пет. Вед., № 242-й за 1856 г.; перепечатано в Соч. Кавелина, т. II, стр. 1219—1222.

[2]) Это писала Авдотья Петр. Погодину, см. Барсуков, Погодин, т. XIV, стр. 580.

[3]) П. И. Якушкин, Сочинения, Спб. 1884, стр. 463.

работы, драгоценное собрание попало в бесконтрольное ведение Бессонова, и если бы Киреевский мог, встав из гроба, увидеть, **как** издал Бессонов его песни, он пожалел-бы, может быть, что они не все пропали.

## 11

Прослеживая жизненный путь Киреевского, читая и перечитывая груду пожелтелых листков его писем, невозможно отделаться от странного, почти жуткого чувства. В Киреевском есть что-то призрачное, пугающее; за деловитой полнотой его жизни чувствуется зияющая пустота, за твердостью его воли—безличность. Знаешь наверное, что он был, видишь и осязаешь то, что он сделал, и все-таки впечатление призрачности упорно остается, несмотря на всю достоверность.

Двадцати одного года, из-за границы, Киреевский пишет: «Только здесь, где я раздвоен, где лучшая часть меня за тысячи верст, вполне чувствуешь, осязаешь эту громовую силу, которая называется судьбою, и перед ней благоговеешь; чувствуешь полную бессмысленность мысли, чтобы она была без значения, без разума, и остается только один выбор между верою или сумасшествием. Что до меня касается, то я спокоен, как только можно быть, и делаю все, что могу, чтобы вытеснить из сердца всякое бесплодное беспокойство, оставя одну молитву». Точно сказочный Китеж: город погрузился в озеро, замерла жизнь, — только среди мертвой тишины над невозмутимой гладью слышится по временам призрачный звон колоколов — безмысленная молитва Киреевского.

В каждом человеке внутри есть его подлинное *я*, засыпанное, как обвалом, заглушенное, большею частью ему са-

мому неведомое. Случается, собственный поступок или какое-нибудь потрясающее несчастие вдруг расколет шелуху, и подлинная личность вдруг освободится и человек познает, чего он в самом деле хочет; обычно-же голос этого истинного *я* только искаженно проникает сквозь плотную броню нивесть откуда отложившихся на нем наслоений, — мнений унаследованных, впитанных с молоком матери, воспринятых из воздуха; но он все-таки проникает, и это его приказам, хотя и искаженным, повинуется в жизни человек.

Странное дело: в Киреевском как-будто совсем не было этого внутреннего я; он метафизически безличен, или, по крайней мере, он так жил. Ни на одном его желании или поступке не видно печати иррационально-личной воли; напротив, все его желания и поступки — и порознь, и в своей последовательности — строго-рациональны, как система, а поскольку воля еще пыталась утверждать себя, он сознательно подавляет ее, и с полным успехом. Двадцати с лишним лет, когда внутреннее *я* всего властнее говорит в человеке, он отрекся от счастия и от самостоятельной мысли о путях провидения, и это удалось ему так легко, что нельзя не удивиться; он действительно всю остальную жизнь прожил в «вечно-однообразном движении» и молитве, ни разу не протянул руку за личной радостью и не восстал мыслью против судьбы, вообще ничего не пожелал из личной своей воли — верный знак, что та личная, внутренняя его воля от природы была чрезвычайно слаба.

Вот в чем призрачность Киреевского. Он не сам существовал, хотя бы в той малой мере, в какой существует каждый из нас: дух целого народа в его тысячелетней истории, сгущаясь, достиг олицетворения в этом человеке, и личного в Киреевском было не больше того, сколько нужно

было, чтобы только быть человеку, — минимум воли, минимум вожделений, самосохранения, иррациональной мысли. И так-как личность все-таки была, то она тяжко томилась, порабощенная высшему определению его существа; оттого так печален образ Киреевского, оттого кажется, что жизнь непрерывно терзала и мучила его пассивное и слабое личное я, как мачеха — беззащитного ребенка. Повторяю: есть что-то страшное в этом зрелище человека, самой природой так абсолютно предназначенного не быть, а служить орудием вне-личных, исторических сил. Таков, повидимому, общий закон; только утратив свою личность, утвердишь ее навеки; но к этому надо быть призванным. Зерно ложится в землю и умирает, чтобы взойти многозернистым колосом, и Христос должен был дважды умереть — в пустыне и на кресте, чтобы воскреснуть в миллионах и миллионах душ.

О Киреевском можно было сказать библейским словом: из земли ты взят, и в землю вернулся. Подавив в себе, так рано, последние остатки индивидуальности, он стал безличен, но вместе и удивительно целен, как воплощение народной стихии. Этой стихией были всецело пропитаны его чувства и его мысль. Он обладал беспримерным чутьем народного, сильнее всего на свете любил русский народ и все им созданное, истину и красоту понимал только в тех формах, какие придал им русский ум; и без сомнения, и чувствовал он и мыслил по-народному, и даже в самом этом добровольном обезличении невольно следовал какому-то тайному закону русского национального духа.

Именно на этой стихийной цельности Киреевского основано его историческое значение. Не собиранием народных песен, не исследованиями в области русской истории он исполнил свое жизненное призвание, но тем, что в опре-

деленный момент он явился среди русского образованного общества, как живое воплощение русского народного духа и как живая связь между народом и этим оторвавшимся от народа обществом. Что люди лишь частично угадывали и любили в истории, в быте, преданиях и песнях народа, то здесь предстало, как самородный слиток, в живой личности, — и тем доступнее было им почувствовать в ней эту стихию, что человек, в котором она олицетворилась, был для них свой, ровня по образованию и образу жизни. У нас нет данных, по которым мы могли бы определенно указать, какие положительные элементы внес Киреевский в славянофильство и вообще в русское общественное сознание; но совершенно ясно, что его личность должна была оказать на современников огромное чувственное действие в смысле сближения с народом и уяснение роли народа в общем прогрессе нации. Я думаю, что исторически верно и без преувеличения определю значение Киреевского, если скажу, что он был основателем нашего новейшего народничества в обоих смыслах этого слова: как временного общественного движения, и как руководящего начала всей общественной мысли.

# ГЛАВА III

## Ю. Ф. Самарин.

### 1

В кабинете Чаадаева, вероятно в 1840 или 1841 г., молодой Самарин впервые встретился и познакомился с Киреевским и Хомяковым [1]).

Не Хомяков, разработавший богословско-догматическую сторону славянофильства, а Юрий Самарин является прямым преемником Киреевского, притом единственным, потому что именно Самарин положил в основу своего учения и развил далее ту мысль, которая составляла подлинное зерно учения Киреевского. Все «открытие» Самарина представляет собою ничто иное, как дальнейшую разработку наблюдения, сделанного Киреевским.

«Желал бы, но не могу — это сильнее меня». Что значит м е н я? Все желания, испытываемые человеком — в нем; все в равной степени, в этом смысле, — он; все в равной степени необходимы и обусловлены ходом бытия. Отчего об одном из этих желаний человек говорит *я*, в

---

[1]) См. рукоп. письмо Ю. Ф. Самарина к М. И. Жихареву от 6 апреля 1869 г. (благодарность за присылку фотографического снимка кабинета Чаадаева), рукоп. отделение Румянцевского музея, папка 1034, стр. 31.

противоположность другим, которые называет *не-я*? Потому, что независимо от представлений, желаний, впечатлений, потребностей, в человеке существует еще сердцевина, как бы фокус, из котрого бьет самородный ключ. Запершись в эту сердцевину, человек с этой точки зрения относится ко всему этому (желание, побуждение и т. д.), как к чему-то внешнему, как к об'екту, к которому он относится как другой, из всей этой массы усвоивая и отрицая, одобряя и отталкивая, что хочет».

В этих строках, написанных Самариным, полностью выражена основная мысль Киреевского. Эта мысль и стала исходной точкой философии Самарина. Единственным творческим началом в человеке, определяющим всю структуру и жизнь личности, является чувственно-волевое ядро, которое, таким образом, централизует личность и обусловливает ее единство; так может быть изложена эта мысль.

А с нею была неразрывно связана другая. Из нее вытекало — и было выведено уже Киреевским — определенное представление о природе человеческого знания. Раз был установлен факт духовной цельности человека, в которой все способности подчинены державству нравственного центра, необходимо было признать, что живое и существенное знание доступно только целостному духу и не может быть делом какой-нибудь одной способности, что, следовательно, и та из способностей нашего духа, которая обыкновенно считается специальным органом познавания, именно логический разум, не в состоянии исполнять эту роль, т. е. познавать существенно. Ближе исследуя природу логического или научного знания, Киреевский пришел к заключению, что оно есть знание формальное, так как оно определяет не существо вещей, а только границы и отношение понятий.

Самарин целиком принял этот вывод Киреевского, непосредственно вытекавший из основного положения, но обосновал его по-своему, — и постановка, которую он дал вопросу, как нельзя лучше характеризует практический склад его ума. Это был человек, во многом отличный от романтика-Киреевского. Киреевский был весь сосредоточен в себе. В нем клубились темные, глубокие, тяжело-нагруженные чувства, и мысль его всецело погружалась в них, ища средств привести их в гармонию и тем освободиться от их гнетущей тяжести. Ничего другого Киреевский в сущности не делал всю жизнь: он только упорно решал свою личную задачу, и если его личная борьба получила общечеловеческий смысл, то это был, так сказать, побочный результат, как и вообще всякое существенное дело, совершающееся в отдельной душе, имеет ценность прообраза для душевной жизни всех людей, и тем большую, чем существеннее оно и чем сильнее дух, служащий ему ареною. Напротив, в Самарине нет и следов романтизма. Его чувства определенны и отчетливы; даже сильно развитое в нем чувство трансцендентного имеет в себе какую-то ясность, которая придает ему более интеллектуальный, нежели мистический характер. Его мысль ясна, конкретна и чрезвычайно остра в разложении явлений и понятий (известно, что Самарин был первокласный диалектик). Это ум положительный, одаренный редким чутьем реального и практически-нужного, охотно и легко ориентирующийся в действительности. Вся разность этих двух натур сказалась в их внешней судьбе. Киреевского невозможно представить себе вне тесной, любящей семьи, сначала родительской, потом своей, где он непрестанно болеет душою за каждого из ее членов; Самарин остался холостым, и мы даже не знаем за ним никакого увлечения женщиной. Ки-

реевский всю жизнь прожил вдали от мира и его шумных дел, а Самарин почти тридцать лет, до последнего дня, работал, не покладая рук, на общественном поприще — в Остзейском крае, в Киеве при Бибикове, в комиссиях по делу освобождения крестьян, наконец, в земстве, где память о его деятельности жива поныне. Тем-же различием было отмечено, разумеется, и их мышление.

Самарин сразу перенес все дело из области умозрения на реальную почву. Для Киреевского непосредственно-данным был только факт органической цельности человека, духовность же знания являлась постулатом, теоретическим выводом из этого факта. Самарин сделал шаг вперед: он не доказывает, что знание может быть добываемо только целостным духом, — он показывает, что оно в действительности никогда иначе и не добывается. Как человек, — говорит он, — не есть равнодушное вместилище, в котором механически соединены различные способности и силы, действующие каждая по своим особенным законам и независимо от других, так нет в человеке и отдельной познавательной способности, которая действовала бы в полном разобщении с прочими. Человек представляет собою целостное единство; сообразно с этим единством познающего суб'екта вся область познания необходимо представляет одно соподчиненное в своих частях целое. Истина едина по своему существу и все частные истины сводятся к одному явлению истины; все науки — ветви одной науки, существует только одна наука, коренные вопросы которой решаются не одним умом, но всем сознанием в его жизненной цельности, т.-е. при непосредственном участии совести и воли, и эти решения, каковы бы они ни были, ложатся в основание отдельных наук. Заблуждение думать, что знание тем совершеннее, т.-е. тем ближе к истине, чем

пассивнее воля относится к процессу познавания: об'ективность науки — миф, об'ективною может быть только формальная сторона науки, например математические выводы; полное же знание не приобретается извне, как вещь, а вырабатывается всей личностью из материала действительности в живом творческом процессе. Как только ребенок начинает сознавать окружающее, его внимание прежде всего сосредоточивается на самых общих вопросах бытия: он прислушивается к первым внушениям своей совести, усваивает основные понятия добра и зла и жадно расспрашивает об отношении мира видимого к миру невидимому, который он живо ощущает в особенном чувстве ужаса. Так образуется в нем первый состав нравственных чувств и понятий, наиболее отвлеченных и вместе наиболее индивидуальных. Потом, по мере того, как расширяется круг его ощущений и накопляются новые представления, он прежде всего старается приладить их к основному запасу уже ранее приобретенных общих идей, и в этой непрекращающейся работе души весь материал, получаемый извне, растопляется и ассимилируется сознанию. Точно также целый народ раньше всего определяется религиозно; в основе всякой сложившейся образованности лежит система религиозных верований, — ею определяются нравственные понятия, под влиянием которых складываются семейный и общественный быт, юридические формы и пр. Таким образом, ни отдельный человек, ни народ никогда не бывают пустым сосудом, который можно наполнять знанием, и знание не есть нейтральное вещество, добываемое без участия нравственной личности.

До сих пор Самарин только с большей определенностью повторяет то, что уже раньше высказал Киреевский. В общих чертах его мысль уже вся на лицо и по существу

он больше ничего не прибавит к ней, но он подкрепляет ее еще новыми доводами. Его учение представляет собою как бы два концентрических круга, общим центром которых является принятое от Киреевского представление о нравственном ядре, обусловливающем духовную цельность человека. То суммарное рассуждение, которое мы сейчас изложили, есть внутренний, меньший круг Самаринского учения. Внешний круг его был образован по тому же способу: не путем дальнейшего анализа понятий, а путем дальнейшего раскрытия действительности, т.-е. исследования законов, которыми ф а к т и ч е с к и направляется духовная жизнь человека, и вся система имела целью обосновать чисто-эмпирическое наблюдение: что религиозная природа мышления и знание есть неоспоримый и не допускающий из'ятий факт, как закон тяготения или как равенство углов треугольника двум прямым. Самарин никогда не доказывал предвзятой мысли, он только обнаруживал подлинные законы естества взамен мнимых законов, черпавших свою достоверность в недостаточном знании или неверном истолковании явлений, — подобно тому, как универсальный закон Ньютона устранил старое учение, согласно которому большие тела падают быстрее, чем малые.

## 2

Тем самым, чем была в глазах Ньютона старая физическая теория, представлялось Самарину общераспространенное учение об отношении психического мира к материи: ложной гипотезой, основанной на произвольных теоретических посылках и не оправдываемой опытом. Он исходит от той научной истины, что единственным источником нашего

познания является непосредственное восприятие; каков бы ни был факт, мы узнаем его только чрез почувствованное воздействие; другими словами, все познание реального основано на личном опыте. Отсюда с неизбежностью следует, что содержание нашего познания всецело определяется характером тех органов восприятия, которыми располагает человек.

Господствующее материалистическое воззрение сводит всю совокупность нашего опыта к деятельности внешних чувств, утверждая, что, кроме них, человек лишен каких бы то ни было средств общаться с реальностью; возможность опыта, не обусловленного посредничеством внешних чувств, отрицается на том основании, что в таких переживаниях, внутренних или психических, отсутствует как-раз элемент общения с реальностью: они суб'ективны по существу. Самарин решительно оспаривает это мнение. Он доказывает, что между чувственным переживанием и психическим нет никакого качественного различия, ибо и чувственное восприятие не менее суб'ективно; глаз, ухо и пр. играют в нем только служебную роль, а зрение, слух, осязание суть деятельность самого суб'екта. Кант показал, что человек имеет дело не с предметами материального мира, а с ощущениями, возникающими в нем самом; но если так, —если ощущения, доходящие до нашего сознания чувственным путем, т.-е. чрез посредство слуха, зрения и пр., служат нам достаточным и, во всяком случае, единственно возможным ручательством в реальности вещественного мира, то-есть заставляют нас признать его об'ективное бытие, то почему этот универсальный закон человеческого сознания не применим к явлениям другого порядка? Очевидно, что целая серия ощущений психических должна с таким же правом наводить нас на признание об'ективного

существования другой среды, невещественной, столь же реальной, как материальный мир, и по отношению к человеку столь же внешней. Было бы бессмысленно отрицать реальность и об'ективность этой среды только на том основании, что понятие о ней зарождается суб'ективно: точно так же возникает ведь и понятие о мире вещественном. Оба эти понятия в равной мере — постулаты нашего сознания [1]).

Отсюда прежде всего явствует, что общепринятое мнение о безусловной зависимости психической жизни от материальной среды не имеет никаких разумных оснований. Ничто не дает нам права утверждать (как это делают материалисты), что содержание нашей психологической жизни представляет собою лишь переработку материальных впечатлений, т.-е. что душа есть продукт физической природы. Напротив, из приведенного сейчас рассуждения логически вытекает следующий вывод: психические пережива-

---

[1]) Любопытно отметить мнение современных психологов об этом предмете. Упомянутый выше Майерс пишет: «Существует вокруг нас духовный мир, находящийся в тесном общении с материальным миром. Из первого исходит энергия, которою держится второй, энергия, составляющая бытие каждого индивидуального духа. Наш дух поддерживается непрерывным притоком этой энергии, при чем сила этого притока беспрестанно то возрастает, то падает... Такова единственная концепция действительности, соответствующая нашему опыту». Отсюда Майерс выводит, что мы должны стараться вбирать в себя как можно большее количество этой духовной энергии, другими словами — ставить наш дух в такие условия, которые, как дознано, наиболее благоприятствуют ее притоку (такова молитва). См. **W. James, L'Expérience Religieuse** (франц. перев.), стр. 389—390. Иными словами, в терминах психологических, ту же мысль выражает Джемс: есть мир невидимый, духовный; он вызывает осязательные изменения в материальном мире, следовательно нет никаких оснований отрицать его реальность (там же, стр. 429).

ния не обусловливаются чувственными восприятиями; они так же представляют собою результат непосредственного воздействия на нас невещественной среды, как чувственные ощущения — вещественной. Значит, психическая жизнь не зависит от физической, а обладает равной с нею самостоятельностью, — другими словами, как физическая, так и психическая жизнь исходят не одна из другой, а каждая непосредственно из одного общего им начала, совмещающего в себе отличительные свойства обеих, отношение же между ними сводится к тому, что психическая жизнь, не будучи прикована к формам конечности, пользуется этими формами для своего проявления во-вне. Такова единственно законная «гипотеза», потому что только при этом предположении становятся понятны, как обоюдная независимость обеих сфер, так и факт их существенной однородности, позволяющей им взаимно проникаться и воздействовать друг на друга. Доводы, на которые опирается учение о безусловной зависимости психики от материальной среды, не выдерживают критики, прежде всего потому, что между этими двумя сферами вообще не существует прямого перехода, который мог бы быть логически доказан. Все эти доводы в конечном счете сводятся к одному факту: к сравнительно позднему появлению психического элемента, как в истории человечества, так и в развитии отдельного человека. Но, во-первых, вывод научно незаконен: последовательность двух явлений не доказывает их причинной зависимости. Во-вторых, самый факт вовсе не может считаться установленным. Как бы далеко мы ни углублялись в первобытную историю человечества, мы не найдем такого момента, когда бы его жизнь сводилась исключительно к удовлетворению материальных потребностей, и еще труднее определить, как рано начинается в

ребенке приток внутренних ощущений, вызываемых действием невещественной среды.

Итак, материи никоим образом не может быть приписана роль исключительного посредника между душою и абсолютным началом; напротив, необходимо признать, что душа непосредственно общается с общим источником психической и физической жизни, т.-е. с богом. Этим самым мы вступаем в область религии, ибо как раз непосредственное ощущение действия той начальной силы (бога) на каждого человека и составляет сущность религии. Прямая связь, существующая между богом и душою, неизбежно предполагает личное откровение, слово, обращенное богом к каждому суб'екту порознь и доходящее до него через все события его внутренней и внешней жизни, так что вера есть ничто иное, как опознание и признание этого голоса. Стало быть, религия стоит на той же почве, как и естественные науки — на почве личного опыта, и следовательно, степень их достоверности одинакова, ибо и научное знание, как мы видели, в последнем счете исходит из познаний, приобретаемых непосредственно, ощущением, т.-е. не выведенных и не доказанных. Разница между ними лишь та, что основные данные науки добываются внешним восприятием, тогда как религия опирается на материал, доставляемый внутренним ощущением; как там, так и здесь весь дальнейший процесс мышления есть ничто иное, как комбинация этих первичных данных и выводы из них по законам логики.

Между тем господствующее мировоззрение и сама наука отказываются признать за религией права, присвоенные научному знанию. Они проводят принципиальное различие между религией и наукой, утверждая, что только последняя может претендовать на безусловную достоверность,

тогда как первая, т.-е. религия, целиком относится к области суб'ективных верований и предположений, не могущих даже в малой степени удовлетворить критериям об'ективной истины. Но что такое достоверность? Если понимать под нею общепризнанность, обязательность данной истины для всех людей, то ведь нельзя не признать, что убеждение в реальности невидимого мира принадлежит к числу глубочайших и упорнейших верований человеческого рода; если же многие сомневаются в ней, то точно также было немало людей, добросовестно сомневавшихся и в реальности мира видимого. Но может быть наука знает какие-нибудь определенные признаки достоверности? — Без сомнения, да, но только для фактов материального порядка, — и это одностороннее понятие о достоверности, эти поверочные приемы, выработанные для исследования вещественного мира, она незаконно применяет к изучению фактов иного порядка. Она подчинилась обаянию естественных наук; быстрота их успехов и прочность завоеваний соблазнили ее придать универсальный характер тем критериям достоверности, на которые опираются они; так воцарилась в ней вера в осязаемость и наглядность, т.-е. решительное предпочтение свидетельства внешних чувств другим способам познавания. А раз достоверным по преимуществу признается то, что доступно зрению, осязанию, слуху, то психические факты, разумеется, должны отойти на одно из последних мест по степени достоверности. Ошибка господствующего мировоззрения — в том, что понятие несомненного, действительно сущего оно отожествляет с понятием реального в смысле внешнего и осязаемого.

Существование невещественного мира или, что то же, бытие божие, по мысли Самарина недоказуемо, потому что

никакой факт вообще недоказуем. В логическом смысле может быть доказана только возможность факта, реальность же его или действительное бытие можно только воспринять посредством личного опыта. Оттого и веру нельзя вынудить никакими доводами. Непосредственное действие бога на каждую душу («личное откровение») есть факт и, следовательно, может быть опознано и признано, но не может быть доказано.

## 3

Бог, по мысли Самарина, есть личность, не в смысле его определения по существу, а в смысле его проявления во вне, т.-е. в том смысле, что он имеет реальное бытие и стоит вне умопостигаемого мира, как его источник. Глубоким заблуждением кажется Самарину общераспространенный взгляд, отожествляющий понятие о боге с понятием о бесконечном и абсолютном. Опровержению этого взгляда посвящены последние страницы, написанные Самариным за месяц до смерти, — его три письма о сочинениях Макса Мюллера по истории религий. Понятие бесконечного, говорит он, — понятие отрицательное; оно есть противоположность понятия конечности, выведенного человеком из наблюдений над своей жизнью и бытием природы, и не содержит в себе ни одного положительного признака: оно характеризуется только отсутствием тех признаков, которые присущи понятию конечности (бесконечное не имеет предела, пребывает вне пространства и времени, не может быть представлено, и т. д.). Следовательно понятие это, как лишенное всякого положительного содержания, есть чистая абстракция. Могло ли бы такое понятие стать сердцевиной религии? Между аб-

страктно-воспринятым, чисто отрицательным понятием и живым существом нельзя ни представить себе, ни почувствовать никакого отношения; итак, кому могло бы придти на ум поклоняться или молиться такому богу? Между тем, Макс Мюллер именно так представляет себе бога. Он понимает веру, как продукт одного только деятельного агента, именно человеческого духа; бог кажется ему только об'ектом, предносящимся перед человеческим стремлением к нему, в истории религий он видит не диалог между человеком и богом, а монолог человека, в котором последний старается уяснить себе, что̀ он собственно должен думать о боге. Но этим отрицается за богом всякое реальное бытие; он низведен на степень человеческого понятия или представления.

Напротив, в понятии бога заключается признание, что он существует об'ективно и помимо нашего представления о нем, и что между ним и нами есть живая связь; он есть реальная бесконечность, дающая о себе знать человеческому сознанию, т.-е. в области конечного. В непосредственном и личном восприятии этого преднамеренного воздействия бога на человеческую жизнь и коренится сущность религии.

Таким образом, в последнем счете религиозная философия Самарина сводится к понятию о Провидении. Эта идея проходит красной нитью чрез все мышление его зрелых лет. В декабре 1843 года, погруженный в изучение философии Гегеля и увлеченый ею, он вдруг был охвачен тяжелой тоскою. В ответ на упреки К. Аксакова он писал ему: «Нет! я спорю с тобою потому, что давно я веду тяжелый, мучительный спор с самим собою... Все это время я провел в самом тяжелом расположении духа. Вопросы мне давно знакомые и на время усыпленные, но не побежденные, проснулись во мне и требуют решительного да или нет. Какое бы слово мне ни пришлось произнести, чувствую, что с ним сопряжена будет

великая жертва. Кажется, никогда так сильно не было во мне раздвоение; мне невыносимо тяжело и грустно. Я не ребенок, ты это знаешь; тебе я могу высказать все. Много ночей я провел в деревне без сна, в горьких слезах и без молитвы. Безделицу мы вычеркнули из нашей жизни: Провидение — и после этого может быть легко и спокойно на сердце!»

А тридцать лет спустя (в 1872 году) Самарин писал баронессе Раден из деревни[1]): «Что за тайна религиозная жизнь народа, предоставленного самому себе и невежественного, как наш! Спрашиваешь себя, откуда она берется, и когда пытаешься открыть ее источник, не находишь ничего. Наше духовенство не обучает, оно только отправляет службы и совершает таинства. Для людей, не умеющих читать, Св. Писание не существует; остаются, значит, как единственные узы между церковью и личностью, богослужение и те немногие молитвы, которые переходят от отца к сыну. Но оказывается (и я лично убедился в этом), что народ — по крайней мере в наших местах — решительно ничего не понимает в богослужебном языке, ни даже в «отче наш», которое он произносит с пропусками и прибавками, лишающими его всякого смысла. Между тем во всех этих непросвещенных сознаниях есть, как в Афинах, неизвестно кем воздвигнутый алтарь неведомому богу; для всех их действительное присутствие провиденциальной воли во всех событиях жизни есть настолько бесспорный и заведомый факт, что, когда приходит смерть, эти люди, никогда ни от кого не слышавшие о боге, открывают ей двери, как знакомому и давно жданному гостю. Они отдают душу богу в буквальном смысле слова». — Здесь та же мысль — что корень веры кроется в реальном чувстве провидения. По мысли Самарина, это чувство в та-

[1]) Подлинник по-французски.

кой же степени свидетельствует об об'ективном существовании бога, как восприятия наших внешних чувств свидетельствуют о реальности вещественного мира. Разумеется, этим чувством религия не исчерпывается. В одном месте Самарин говорит: «Область откровения есть такой же мир, как и та совокупность всего существующего во времени и пространстве, которую мы обыкновенно называем вселенною или миром. Первый из этих миров не скуднее содержанием второго; он тоже имеет свои глубины, и исследование их требует не меньшего напряжения и труда, чем уразумение тайн геологии или химии».

## 4

Идея Промысла — ядро самаринского учения. Она распадается, как мы видели, на два логически соподчиненных положения: об'ективное существование бога, как первоисточника физической и психической жизни, есть неоспоримый факт, и следовательно, столь же несомненным является обусловленный самой сущностью понятия о боге факт непрестанного личного воздействия бога на нравственную личность человека. Это воздействие сказывается не только в прямых внушениях совести и сознания, но и в определенном расположении материальных событий, так называемых случайностей, по отношению к каждому отдельному человеку.

Это последнее утверждение Самарина требует некоторой оговорки. Идея постоянного воздействия бога на каждого человека, как и на каждое существо вообще, действительно вытекает из факта об'ективного бытия божия, но очевидно, что этим признанием нисколько не определяется характер или направление самого воздействия. Мы можем только констатировать его наличность, но смысл его для нас непости-

жим. Между тем выражения, которыми пользуется Самарин, могут подать повод к недоразумению. Он формулирует свою мысль так: «...Всемогущее Существо... не только каждого человека доводит до сознания его нравственного признания и личного долга, но вместе с тем и внешние, от суб'екта совершенно независящие, события и обстоятельства его жизни располагает таким образом, что они находятся и пребывают в определенном, для человеческой совести легко познаваемом отношении к этому призванию». Эти слова, подчеркнутые самим Самариным, как будто наводят на мысль, что при известных обстоятельствах или на известном уровне, человек может сознательно определить тот путь, который предначертан ему в божественном промысле.

Но это нелепость: это значило бы проникнуть в замыслы творца, что̀ не дано человеку. Бог — не законодатель, устанавливающий для людей понятные нормы поведения; воля божья — самая субстанция нашей жизни, внешней и внутренней, стихия, из которой мы не выходим, и что бы мы ни делали, мы все делаем в ней, ею и сообразно с ней. Если у этой державной стихии есть свои цели, то, разумеется, и каждый из нас в своей личной жизни служит им, но уразуметь их мы не можем, а следовательно не можем уразуметь и нашего предустановленного долга. Все, что в нас — наша совесть, воля, сознание — все божественно по субстанции, и вместе суб'ективно в своем конкретном содержании; нам приходится на собственный риск разбираться в данных нашей нравственной личности, и мы должны делать это в твердом сознании, что и содержание ее, и самый наш выбор, каков бы он ни был, закономерны в боге. Так сочетается в нас об'ективный смысл бытия с личной ответственностью каждого. В этом отсутствии всякого ручательства за об'ективную верность лично-найденной истины и коренится закон безостано-

вочного искания истины и беспредельного совершенствования воли, этот главный стимул человеческого духа.

Самарин, как показывает вся совокупность его идей и в частности его учение о свободе воли, к которому мы еще вернемся, стоял именно на этой точке зрения; но неосторожность его слишком определенных, слишком человеческих выражений не случайна. Дело в том, что при всей строгости своего ума он не был до конца свободен. Частью по естественной потребности человеческого духа, частью по условиям своего воспитания и развития, он не мог обойтись без того, чтобы не увенчать свою религиозно-философскую мысль системою определенных догматов. Догматизм, как стремление выразить чаяние бесконечного в умопостигаемой формуле, т.-е. в понятиях, заимствованных из мира конечного, есть признак ограниченности и вместе условие силы человека; всю полноту этого чаяния невозможно выразить в конечной форме, но человек не может и обойтись без этой материализации своей веры, потому что только благодаря ей его невыразимая концепция бога становится деятельным агентом в конечных условиях его жизни. Изучая религиозно-философское учение, надо всегда внимательно различать прямую линию последовательно-развивающейся мысли от догматической надстройки, более или менее произвольно прилаженной к этому фундаменту, и от тех незаконных придатков, которыми заранее усвоенный догмат часто искажает самую сущность основной мысли. Для Самарина, как и для Киреевского, таким догматом было православие, т.-е. он был убежден, что то представление о божестве, которое он признал за истину, находит в православии свою единственную законную формулировку, какая вообще возможна для человеческого ума. В действительности дело было наоборот: самое мышление Самарина о боге было обусловлено потребностью отыскать фактическую поч-

ву для своих верований, научно оправдать православие. Эта предвзятость не помешала его мысли двигаться совершенно свободно и последовательно в сфере наиболее общих идей, в сфере, так сказать, под-догматической, но она и здесь нет-нет да сказывается то излишней конкретностью выражений, как в приведенном случае, то логическим petitio principii. Так, однажды, в споре с позитивизмом, он оспаривает зависимость психической жизни от материи между прочим таким доводом: допустить эту зависимость невозможно, потому что в таком случае пришлось бы признать, что бытие человека в смысле сознающего себя суб'екта прекращается в момент расторжения связи души с телом. В другой раз он подтверждает факт постоянного личного воздействия бога на человека тем соображением, что отвергать наличность этого воздействия значит в принципе отрицать об'ективное (Христово) Откровение, ибо последнее при этом условии было бы так же невозможно, как невозможно дать понятие о гармонии человеку, от рождения абсолютно-глухому; т.-е. свои личные, заимствованные из догмата верования — бессмертие души и идею Откровения — Самарин вводил в число аргументов об'ективного мышления, которое только в последнем счете должно было бы их обосновать.

Надо помнить, впрочем, что Самарин никогда не излагал систематически своего учения; он, вероятно, очень удивился бы, если бы кто-нибудь сказал ему, что мысли, до которых он додумался в силу внутренней потребности уяснить себе те или другие стороны бытия, в совокупности составляют стройную систему. Он много писал по религиозным и философским вопросам, но всегда лишь на случай, всегда полемически. Оттого изложить его систему и трудно, и легко: трудно потому, что отдельные части ее разбросаны и перемешаны с посторонним материалом, легко потому, что основные ее по-

ложения повторяются многократно, все с большей ясностью каждый раз, но и с удивительным постоянством в существенных чертах на протяжении тридцати с лишним лет. И оттого же она осталась незаконченной; например, Самарин нигде не выяснил своего взгляда на такой существенный пункт религиозного мировоззрения, как природа зла и страдания. Вся же догматическая часть его воззрений даже не очерчена, а только проступает в частичных утверждениях, представляющих ее, как нечто общеизвестное и очевидное, так что нет возможности установить по существу ту связь, которая в сознании Самарина неразрывно соединяла его религиозную метафизику с догматом православия. Очень возможно, что он не считал нужным останавливаться на этих вопросах (о сущности христианства, о природе Церкви и пр.) по той причине, что они были уже обстоятельно разработаны Хомяковым, чье учение о догматах он безусловно разделял.

Но нас эта сторона дела и не касается; нас интересуют только основные предпосылки его веры — его учение о боге и его связи с человеком, т.-е. то, что составляет остов всякого религиозного мировоззрения и что об'ективно является единственным личным достоянием Самарина. А в этой области его мысль, как уже сказано, была наиболее свободна, насколько вообще может быть речь о свободе человеческого мышления, т.-е. она была вполне последовательна, начиная с первых чувственных данных, неподвластных сознанию и определяющих весь его путь.

## 5

Нам остается замкнуть большой круг самаринского учения. Это последнее звено есть логический вывод из двух изложенных посылок; если посылки фактически верны, то и вы-

вод соответствует действительности, т.-е. содержание вывода есть непреложный закон бытия. Если существование бога есть непреложный факт, если, далее, воздействие бога на человеческую душу (непрерывный поток личного откровения) есть главный двигатель психической жизни, который мы можем сознавать или не сознавать таковым, но который фактически таковым является, то очевидно, что вся деятельность нашего сознания по существу опирается на внутреннее ощущение этой нашей связи с богом. Другими словами, всякое мышление и всякое знание в корне религиозно, все равно, сознаем ли мы это, или не сознаем (чем, разумеется, не устраняется глубокое различие между мышлением или знанием сознательно-религиозным, и мышлением или знанием, отрицающим эту связь). Самарин мог бы сказать: непроизвольное ощущение бытия божия или промысла есть такая же категория для всей психической жизни человека, как представления пространства и времени — в частности для деятельности его сознания. Конкретно эта зависимость выражается в том, что всякое знание и мышление имеет в своей основе некоторые общие представления, воспринимаемые сознанием интуитивно, и что все эти представления, без которых деятельность сознания превратилась бы в хаос, суть данные религиозного порядка, т.-е. основаны на предположении реальной наличности промысла.

Итак, вот закон, открытый Самариным: безрелигиозное сознание есть contradictio in adjecto; значит, неверующих людей нет и не может быть. «У всякого человека есть вера, но один сознает, какой он веры, другой, исповедуя свою веру каждым словом и делом, не сознает ее и, может быть, приходит к убеждению, что он ничего не принимает на веру». «Каждое общество имеет свой собственный капитал, с которого большинство получает проценты и пробавляется ими,

не спрашивая, велик ли он, в чем состоит и как образовался. От поверхностно, но многосторонне образованных людей, которые так недоверчиво смотрят на общие начала, определяющие характер нашего воззрения на все окружающее, мы слышим беспрестанно суждения и отзывы, ясно указывающие на присутствие в них основного слоя отверделых понятий и представлений, о котором они сами не ведают; но внимательная мысль, не совсем чуждая философских приемов, легко открывает этот неприкосновенный умственный капитал, лежащий в их голове, как лежат в сундуках, под надежными замками, акции торговых компаний. Попытайтесь взять под руку этих людей, всегда готовых ополчиться на всякое определенное, по их же понятиям, ограниченное воззрение, и довести их по ступенькам от применения к основным посылкам, от частного к общему, и они придут в изумление, открыв в себе свод понятий, систему, определенные предпочтения, к которым они приобщились умственно, сами того не замечая. На поверку выйдет, что мнимое беспристрастие, общечеловечность и отрицательная свобода их воззрений в сущности есть бессознательность». — Такое отрицание или забвение логическим разумом своей собственной природы есть величайшее зло, грозящее непоправимыми последствиями.

Борьбе с этой опаснейшей из болезней сознания посвящены все религиозно-философские писания Самарина. Метод лечения вытекал из свойства самой болезни. Очевидно, что в согласии с самим собою, т.-е. совершенно последовательным, разум может оставаться только в том случае, если он действует с ясным сознанием своего устройства, т.-е. если он сознаѐт религиозное происхождение своих основных элементов; в противном случае он неминуемо на каждом шагу должен впадать в противоречие с самим собою. Значит, стóит только вскрыть эти неизбежные противоречия всякого со-

знательно-безрелигиозного мышления, чтобы тотчас обнаружилось, во-первых, что в своих основных, интуитивных предпосылках рассуждающий непременно стоит на религиозной почве (ибо вне ее невозможно вообще никакое мышление), вовторых, что источником его противоречий является именно сознательное или бессознательное игнорирование этих предпосылок.

Если бы Ньютону, после того как он открыл закон тяготения, пришлось оспаривать какую-нибудь астрономическую теорию, основанную на неверном предположении, что малые тела падают медленнее больших, он не мог бы действовать с большей уверенностью в своей правоте, чем та, которою дышит полемика Самарина. Каждый такой спор (а Самарин вел их множество) удесятерял его силы, лишний раз подтверждая в его глазах универсальность открытого им закона, и нам понятно, что вместе с радостью победы он испытывал в таких случаях и другое чувство — «скорбел (как вспоминал один из говоривших над его открытой могилой) об этой несчастной склонности и способности поражать противника в прениях и огорчать его торжеством своей мысли».

Самым типическим образчиком такого спора является знаменитая в свое время полемика Самарина с Кавелиным о книге последнего «Задачи психологии». Этот спор, как и многое другое, чтó нам непременно следовало бы помнить, теперь совершенно забыт. Он продолжался три года (1872—75) и привел к трехкратному обмену мнениями[1]). Я изложу его вкратце, по возможности собственными словами спорящих, чтобы наглядно показать, какими приемами Самарин обнаруживал скрытую религиозность и вместе логическую несостоятельность безрелигиозного мышления.

---

[1]) Соч. Ю. Ф. Самарина, т. VI, стр. 373—477. Соч. К. Д. Кавелина, т. III, стр. 791—874.

## 6

В своей книге Кавелин ставил себе целью содействовать нравственному возрождению личности, измельчание и подавленность которой казались ему опаснейшим недугом эпохи. Он исходит из той мысли, что это самоуничижение личности в значительной мере обусловлено действием на общество тех псевдо-научных доктрин, которые возобладали у нас в последние годы. Нравственный характер и достоинство лица немыслимы без твердых, непреложных нравственных правил или начал, немыслимы они и без свободы воли; но распространенный у нас материализм отрицает и то, и другое, утверждая, что все умственные и нравственные явления не что иное, как необходимые, непроизвольные последствия физиологических функций. При таком взгляде на самое себя нравственная личность, разумеется, не может расти и развиваться. Отнимите у нее убеждение в том, что она вольна думать и поступать так или иначе, лишите ее уверенности в том, что есть незыблемые начала и истины, добро и зло, правда и неправда, из которых одни должны служить ей руководством и правилом, а от других она должна воздерживаться и отвращаться, — и нравственный характер личности будет подрезан в самом корне. Если нет непреложных начал, то следует применяться к обстоятельствам, не думая ни о каких руководящих нравственных принципах, плыть по течению, не обременяя себя бесполезной, ни к чему не ведущей борьбой. Если нет свободной воли, то и подавно нечего думать о борьбе. Ее и представить себе нельзя, раз что нет выбора и каждое наше действие и помысел роковым образом определяются данными обстоятельствами и условиями.

То и другое — нравственные убеждения и сознание своей свободы — человек, по мысли Кавелина, может почерпать

из двух источников: из религии и науки. Но религия — область личного сознания, личных чаяний и убеждений, а не система об'ективных истин. Только в психологии, возведенной на степень положительной науки, мы должны искать прочные основания учения о нравственности. Точное исследование открывает нам законы нравственной жизни, и эти законы, сделавшись предметом личного сознания, обращаются в личное убеждение и служат основанием того кодекса нравственности, которому мы считаем себя обязанными добровольно следовать не только во внешних своих поступках, но и во внутренних движениях, насколько они зависят от нашей воли. Итак, ключ к возрождению личности лежит в психологии, так как она одна способна об'ективно доказать и свободу воли, и наличность бесспорных нравственных норм; религия должна быть перенесена в область, недоступную положительному знанию; нравственность не нуждается в религиозных предпосылках и может быть открыта, определена и формулирована, как обязательный для индивидуального человека закон или факт, путем положительного знания, науки. Признаком же последней является доказанность ее выводов, их одинаковая убедительность для всех; но такую несомненность или об'ективность имеет только факт, доступный проверке; поэтому только на таких фактах наука и может основывать свои выводы, другими словами — она исследует только внешнюю, осязательную сторону явлений.

На эту декларацию требований и принципов Самарин отвечает сопоставлением тех и других. Ваша книга, — говорит он Кавелину, — поражает меня глубоким противоречием между вашими требованиями и теми выводами, к которым вы пришли. Но иначе и не могло быть, потому что вы захотели «научно», т.-е. безрелигиозно обосновать требования, опирающиеся в действительности на данные религиозного

свойства; при такой неверной постановке задачи вы не могли избегнуть многочисленных противоречий и софизмов, как в ваших основных тезисах, так и в самом ходе рассуждения.

В самом деле, как вы решаете основной вопрос познания — вопрос о взаимном отношении психической и физической жизни? Вы утверждаете в начале, что обе они вытекают из одного общего источника, чем и об'ясняется, с одной стороны, известная их однородность, с другой — их обоюдная независимость. Но все дальнейшее ваше рассуждение основано на формуле прямо противоположной, именно на признании психических явлений продуктом материальных, откуда следует, что душа исходит от общего начала не непосредственно, а чрез материю. Повторяю, вы не могли иначе; останься вы всецело при первой формуле, вы неизбежно должны были бы развить религиозное мировоззрение, т.-е. признать реальность и об'ективность невещественного мира, прямое общение души с первоисточником жизни и пр.; но вместе с тем вы не могли и обойтись без этой формулы, потому что все ваши требования неразрывно связаны с нею, — на второй вашей формуле вы не могли бы их обосновать. Но отсюда двойственность и шаткость всех ваших доказательств.

Вы утверждаете, что свобода воли существует и может быть доказана научно. Вы об'ясняете ее так: не всякое побуждение обусловлено; есть побуждения свободные, т.-е. вызванные актом психической самодеятельности, последствием способности души настраивать себя так или иначе; это выбор побуждения, совершаемый самим человеком по отвлеченным, холодным, бесстрастным мыслям и представлениям, выбор совершенно свободный, ничем не мотивированный. Но, во-первых, отчего сам человек выступает на сцену так поздно? Где он скрывался в то время, когда с его ведома и при полном его со-

знании в его душе бродили противоположные побуждения, и отчего он не принимал прямого участия в их борьбе? На это вы отвечаете, что произвольный выбор побуждения возможен только в спокойном состоянии. Но состояние совершенно спокойное не может быть условием ни выбора, ни вообще какого бы то ни было психического процесса, ибо оно исключает возможность всякого процесса. Да такого состояния и нет в действительности; бывают только состояния более или менее спокойные, или, что все равно, более или менее беспокойные. Границы между ними нет, а так как за человеком уже признана способность самонастроения, то тем самым ему дается возможность до известной степени приводить себя в спокойное состояние. Таким образом, черта разграничения произвольного с непроизвольным стирается сама собою; выходит, что круг произвольных действий может расширяться беспредельно и может сжиматься до точки; выходит, наконец, что расширение и сжимание его зависят от самого человека. Итак, признай вы сразу органическую независимость психической жизни от материальной, вам не было бы надобности прибегать к этим софизмам; учение о свободе воли может быть обосновано только на этой формуле, религиозной по существу. Но вы захотели обосновать ее на второй формуле, признающей психические явления продуктом физических, — а она в корне отрицает свободу воли; вот почему вы естественно должны были прибегнуть к натяжкам. Не говорю уже о том, что вы резко противоречите самому себе: материалист, основываясь на ваших же посылках, т.-е. на вашей второй формуле, без труда опроверг бы ваше учение о произвольном выборе побуждения, потому что, раз всякое психическое действие есть результат предшествующего побуждения, то выбор побуждения ни в каком случае не может быть абсолютно-свободным.

Но вы не правы и формально. Если бы даже свобода воли существовала в той странной форме, в которой вы стараетесь ее представить, — она не может быть доказана наукой, потому что наука, по вашему признанию, исследует только внешние проявления, доступные проверке, свобода же воли не проявляется об'ективными признаками. Извне произвольный поступок ничем не отличается от непроизвольного; возможность в данном случае поступить так, а не иначе, остается всегда при суб'екте и никогда не переходит в явление. Я произнес к ряду 10 слов; вы никогда не докажите мне, что я мог бы произнести 10 других, или не произносить ни одного. А раз самопроизвольность не оставляет своих следов ни в каком явлении, она не может быть обнаружена наукой. Вы пытаетесь спасти положение софизмом; об'ективный характер психического факта самопроизвольности, говорите вы, доказывается тем, что люди, говоря о свободной воле, понимают друг друга, — правда, не все, потому что, как вы сами заявляете, в русских, например, мыслящих кругах прочно установилось противное убеждение. Но на таком же точно основании можно признать об'ективную реальность и за богом, потому что и это слово имеет определенный и доступный смысл для большинства людей, — а ведь в этом случае вы отрицаете законность такого вывода. Да и с вашей точки зрения надо признать, что предметом научного исследования могут стать не факты самопроизвольности, а только тот факт, что люди считают себя до известной степени одаренными свободою воли.

Не лучше обстоит дело и со вторым вашим утверждением, касающимся научной выработки нравственных норм. Вы утверждаете, что нравственность может быть прочно обоснована только на научных данных, из религии же об'ективных норм вывести нельзя, ибо данные религиозного свойства, го-

ворите вы, могут быть очень разнообразны и, смотря по вероисповеданиям, даже противоречивы, а согласно с тем и нравственные требования будут весьма различны и даже противоположны друг другу. Почему же вы уверены, что все научные школы совпадут в своих выводах о том, что нравственно и что безнравственно? А если вы уверены, что со временем упразднятся школы и наступит царство единой науки, то почему нельзя допустить, что рано или поздно все вероисповедания сольются в одну веру? Но допустим, что наука выработала свод нравственных правил. Спрашивается: каким образом общий закон, правило перейдет в суб'ективную обязанность? Ведь для этого требуется, чтобы в той мере, в какой дается личному сознанию уразумение нравственного закона, давалась и личной воле способность и возможность исполнить его, а это значит, что каждый суб'ект стоит не перед безличным законом, а перед лицом бога, ибо только он один может иметь не одну законодательную власть, но и творческую силу, как над каждым суб'ектом, так и над окружающею его средою. Следовательно, и здесь вы стоите на религиозной почве.

Таким образом, в обоих наиболее существенных для вас тезисах (свобода воли и нравственный закон) ваши требования не могут быть обоснованы на ваших принципах и фактически обосновываются вами на данных религиозного свойства. Материалист по мировоззрению, вы в ваших требованиях, сами того не сознавая, исходите — в первом случае (свобода воли) из признания полной независимости души от физической среды, во втором (нравственность) — из представления об об'ективной реальности бога. Но благодаря этому внутреннему противоречию ваше рассуждение рассыпается в прах; в нем нет логической последовательности. Ваш пример, ваша неудача лишний раз доказывает, что человек, не нося-

щий в своем *сознании* данных религиозного свойства, т.-е. самопроизвольно отворачивающийся от призывающего его к себе бога, сам у себя отнимает возможность разумного оправдания тех нравственных требований, которым он подчиняется.

## 7

Последовательного неверия нет и не может быть — таков последний вывод Самарина. Пусть только человек мыслит логически-правильно, и он непременно откроет в себе веру. Последовательность есть и об'ективный закон мышления, от которого он не в праве уклоняться. Каждый человек может мыслить односторонне, — это его законное право, но он должен быть последователен в своей односторонности, — и если только он будет последователен, односторонность его мысли обнаружится сама собою. «Я дорожу невозмутимым процессом законного самоубийства всякой лжи, — писал Самарин, — не только как неот'емлемым правом свободной мысли, но еще и потому, что этим процессом достигаются положительные результаты: очищение правды и уяснение ее ad extra, в логическом ее понимании».

Время, на которое пришлась вторая половина жизни Самарина (я разумею *третью четверть* XIX века), было одной из положительных, не критических эпох в жизни русского общества. Истина казалась найденной, и она безраздельно овладела умами. Эта истина была двойственна: материализм в мировоззрении, радикализм в политической сфере. Чернышевский с непотрясаемым самодовольством развивал теорию грубейшего материализма, внедряя в молодежь уверенность, что наука о духе есть ничто иное, как отрасль естественных наук, что органическая жизнь есть химический

процесс, и что, как во всяком химическом процессе тела обнаруживают многобразные качества, так и физиология разделяет сложный процесс, происходящий в человеческом организме, на дыхание, питание, кровообращение, движение — и ощущение, ибо психические явления развиваются из физиологических по закону превращения количественных различий в качественные. Тому же учил Добролюбов, точно так же опираясь на непререкаемый авторитет «науки» («наука об'яснила», «антропология доказала нам ясно», «в наше время успехи естественных наук дали нам возможность» и т. д.). И на этих теориях строился идеал политической и личной эмансипации. Характерной чертою эпохи являлось именно материалистическое истолкование радикализма, общая уверенность, что свобода может быть прочно обоснована только на данных материалистической доктрины. Понятно, как должно было ужасать Самарина это роковое ослепление. Все, что написано им в последние годы жизни, имеет целью раскрыть этот самообман. Он неустанно твердит: то, во что вы верите, ведет только к рабству, блага же, которых вы хотите, могут быть обоснованы только на религии и ни на чем другом. Только в религии можно почерпнуть сознание личной свободы, как способности самоопределения, а без этой свободы нет ни добра, ни зла, ни вменения, ни обязанности, и рушится самое понятие права. Если свобода — фикция, то и оберегание ее, составляющее сущность права, не имеет смысла. Если каждое явление в жизни отдельного человека обусловлено исключительно законом вещественной необходимости, как движение светил, как процесс произрастания и т. д., то добиваться политической свободы так же смешно и неразумно, как стараться высвободиться из-под условий химических сочетаний и физиологических процессов. Как вы не поймете, что нелепо на одной и той же странице (как это ежедневно делают ваши

учителя) утверждать, что душа есть только особая форма проявления материальных процессов, — и возмущаться телесными наказаниями, признавать между обезьяною и негром только количественную, но не качественную разницу, — и проклинать рабство и Южные штаты?

## 8

Летом 1864 года Самарину случилось быть в Лондоне. Он был когда-то близок с Герценом — двадцать лет назад; они тогда много спорили и, в конце-концов, теоретически разошлись, сохранив личную симпатию друг к другу. Теперь Самарину захотелось повидать Герцена. Это было смутное время для Герцена — горького похмелья за польское восстание. «Колокол» уже терял свою силу.

11 июля Самарин послал письмо Герцену, жившему тогда в Борнемаусе, в пяти часах езды от Лондона. «Любезнейший Александр Иванович, писал он, вы знаете, что мы с вами всегда стояли не рядом друг с другом, а на диаметрально-противоположных концах. Вы, конечно, догадываетесь, что в настоящее время едва ли кто-нибудь строже меня осуждает всю вашу деятельность и жалеет искреннее о том вреде, который вы сделали и делаете в России. Но у нас обоих много общих воспоминаний; думаю, что вам они так же дороги, как и мне. К тому же я не могу забыть, что вы одни во всей русской литературе помянули с сочувствием людей, которых память для меня священна[1]). Не хотелось бы мне уехать отсюда, не пожав вам руки и не переговорив с вами искренно»[2]).—

[1]) Хомяков и К. Аксаков.

[2]) Эта переписка Самарина с Герценом напечатана в аксаковской «Руси» за 1883 г., №№ 1 и 2. О свидании — в письмах Герцена к Огареву, «В. Евр.» 1907, июнь, стр. 666 и сл.

Герцен отозвался немедленно: «Я страстно хочу вас видеть — и что за дело до несогласий? В чем они? В православии? — оставим вечное той жизни. В любви искренней, святой к русскому народу, к русскому делу я не уступлю ни вам, ни всем Аксаковым». Герцен звал Самарина в Борнемаус, но предлагал и приехать для свидания в Лондон. Самарин отвечал на это письмо: «Что вы многое любили, разумеется, не Россию, по крайней мере не действительную Россию, — это я знаю. Чувствую также, что вопреки всей вашей деятельности, в вас сохранилась потребность какого-нибудь идеала, хотя тот идеал, которому вы служите, с каждым днем суживается, с'еживается и расплывается. Поэтому-то именно и хотелось бы мне высказать вам все, что у меня накипело на душе против вас, независимо от желания обнять вас и помянуть старину». Самариным и в этом деле руководила все та же, знакомая нам мысль: веря в искренность Герцена, он надеялся личной беседою довести его до сознания собственной «религии».

Свидание состоялось в Лондоне и продолжалось три дня (21—23 июля). Герцен остановился в той же гостинице, где жил Самарин. Едва он взошел в нумер и спросил о Самарине, последний явился сам и бросился обнимать Герцена. Разговор длился от 6 до часа бесспрерывно. «Десять раз, — писал Герцен Огареву на другой день, — он принимал ту форму, после которой следовало бы прекратить и его, и знакомство. О сближении не может быть и речи, и при этом лично С. и уважает, и любит меня». Герцен передает и содержание беседы, но, конечно, односторонне: польский вопрос, действие революционных кружков в России, политика правительства. Нет никакого сомнения (это будет видно из дальнейшего), что Самарин старался свести все разногласие на общие вопросы мировоззрения, но об этом предмете Герцен

умалчивает: эта тема не интересовала ни его, ни Огарева.

Условлено было на другой день обедать вместе; «может вы будете спокойнее», сказал Самарин. Но эта вторая беседа «была еще тяжелее; дошло даже до холодно-язвительных заметок». «Я болен Самариным», пишет вечером Герцен. Он жалуется, что Самарин уклоняется от прямой постановки практических вопросов. «Он толкует, что без «ла кестион религиос и полонес» и трава не растет». 23-го Самарин пришел к Герцену проститься. Тут опять был «крупный разговор и злой. Потом что-то молчаливый. Потом мне в самом деле стало грустно, да и ему». На прощанье они поцеловались. Герцен сказал: «Может и это русское явление, что два противника так встречаются».

Десять дней спустя, из Рагаца, Самарин послал Герцену огромное письмо — «письмо не письмо, а что-то безобразно длинное, кажется грубоватое, но искреннее», как он признавался несколько дней спустя. Политическая часть этого письма нас здесь не интересует; она дышит запальчивым раздражением, почти злобою, полна несправедливых обвинений против Герцена и грубых фактических ошибок. Мы не будем ни оправдывать, ни осуждать Самарина: то было ожесточение борьбы, а Самарин был страстный человек; во всяком случае, он верил в то, что говорил, — это не подлежит сомнению.

Я приведу только существенную часть этого письма[1]).

«Повторяю вам опять то, что я говорил вам в Лондоне: ваша пропаганда подействовала на целое поколение как гибельная, противуестественная привычка, привитая к молодому организму, еще не успевшему сложиться и окрепнуть. Вы иссушили в нем мозг, ослабили всю нервную систему и сделали его совершенно неспособным к сосредоточению, вы-

[1]) «Русь» 1883 г., № 1, стр. 36—39.

держке и энергической деятельности. Да и могло ли быть иначе? Почвы под вами нет; содержание вашей проповеди испарилось; от многих и многих крушений не уцелело ни одного твердого убеждения; остались одни революционные приемы, один революционный навык, какая-то болезнь, которой я иначе назвать не могу, как революционною чесоткою. Все прочее, чем вы еще придаете себе вид пропагандиста и что в вас, Александре Герцене, совершенно искренно, то все вы сами давно засудили и оплевали в виду всех ваших учеников. Вы из первых у нас проповедывали материализм и держитесь его и теперь; он вам пришелся по руке, как таран, которым вы разбивали семью, церковь и государство. Как материалист, вы должны знать, что из всех разнородных побуждений, одновременно испытываемых человеком, всегда берет верх сильнейшее, и что относительная сила этих побуждений, перевес одного над другими, обусловливается не выбором и произволением человека, а целою совокупностью сочетаний и воздействий химических, физических и иных, которые все, от первого до последнего, предопределяются законом строгой вещественной необходимости. Вы также знаете, что так-называемая свобода воли, или предполагаемая в человеке возможность (а следовательно и право) самоопределения, есть ничто иное, как устарелое суеверие, как X, условный знак искомого, и заявление нашей неспособности уловить необходимую связь причин и явлений. Из этого простой вывод: если нет свободы духовной (в смысле самоопределения), не может быть и речи ни о свободе гражданской, ни о свободе политической, ибо и та, и другая предполагают первую: сам человек не в силах выбиться из-под гнета вещественной необходимости; если самая эта устарелая мечта о свободе не более, как продукт того же гнета, то этим самым очевидно оправдывается всякое принуждение извне, всякий деспотизм,

всякое торжество сильнейшего над слабейшим. Далее, если нет свободы, нет и ответственности, нет того, что на языке церковном и юридическом называется вменением, нет над человеком суда в самом широком смысле этого слова, начиная от простого одобрения или порицания и кончая народным триумфом или каторгою.

«Вменять человеку в заслугу или в вину его слова или его поступок, притягивать его к ответу перед собою или перед людьми, было бы так же безумно, как браниться с тучею за то, что из нее сыплется град, или кланяться ей за то, что она в пору дождит на землю. Все это даже не выводы, а простое переложение самых простых догматов современного катехизиса, которого первым проповедником в русском обществе были вы.

«Позвольте вас спросить: верны ли вы ему? Кроме вещества нет ничего, и все сущее есть вещество или тело. Что мы называем силою, духом, психологическим началом, не более как атрибут материи и проявление чисто вещественных ее изменений. Итак, всякое внутреннее ощущение, мысль, чувство и т. под., относится к телу или материи (в тесном, не точном, обиходном значении этого слова) точь в точь как пар относится ко льду. Ведь мы не скажем, что пар духовнее льда, потому что его нельзя расколоть ломом и свалить в погреб.

«Об'ясните же мне: по какому праву вы возстаете так горячо против телесных наказаний? Разве у вас есть в запасе какие-нибудь другие, не телесные? Или: какую разницу вы отыскали, в отношении нравственном, между плетью, которая, поражая спинные нервы, действует на мозг и производит явление, называемое ощущением боли, и, например, хоть словом, которое ведь тоже действует только на слуховые нервы, далее на мозг и производит явление, хоть

иное, но по вещественности, телесности своей совершенно однородное с первым? В разговоре со мною вы отмахнулись от этого вопроса и сказали мне, что если на то пойдет, то вы, пожалуй, распространите опалу на всякое наказание, недобровольно принимаемое человеком, чем бы оно ни наносилось: топором, розгою, словом или взглядом. Это уж огромный шаг к истине. Если вы действительно так думаете, то скажите это при случае; но я предупреждаю вас вперед, что вы этим признанием отнимаете у себя очень эффектную тему, на которой вы не раз выезжали в «Колоколе»; во-вторых, что вы произведете скандал и рискнете потерею сотен ваших последователей, которые, вторя вам, клянут розги и наивно мирятся с тюрьмою, темнотою, черствым хлебом... Что касается до меня, то я и этим не удовлетворяюсь и предложу вам новый вопрос: какой смысл в ваших устах имеют слова: добровольно и недобровольно, когда уж вы провозгласили, что в мире нет ничего вольного? Исправьте поскорее вашу терминологию, приведите образ выражений в согласие с мыслию, по крайней мере постарайтесь это сделать, и тогда вы увидите вероятно, что в этой мысли нет содержания.

«Отрицая возможность самоопределения, вы разнуздываете личность и повидимому освобождаете ее, но в сущности вы делаете совершенно противное, т.-е. вы порабощаете ее внешнему закону необходимости, которою предопределяется решительно все: судьба человечества, движение небесных светил, падение каждой дождевой капли и каждое мимолетное побуждение, повидимому бесследно затрогивающее нервы человека. Личность, в том смысле, в каком она доселе сознавалась человеком, т.-е. в смысле свободного, изнутри созидающегося духа, теряет свой центр и, как частица вещества, расплывается в макрокосме. Вместо личности остается безраз-

личная среда, в которой совершается игра стихийных сил, ей неподвластных. Здесь очевидно один закон: закон силы и постоянного ее торжества над слабостью. С чего ж вы взяли бунтовать против насилия и возмущаться пролитием крови?

«Вы отвергаете идею вменяемости; вам просторно и хорошо в области полной безответственности, ну и живите в ней! Но на каком же основании и по какому праву позволяете вы себе раздражать нервы публики, разыгрывая перед нею в каждом № «Колокола» мистерию страшного суда над живыми и мертвыми, проклиная одних и ублажая других?

«Ведь даже среднего состояния, чистилища, как у католиков, у вас нет; у вас все — или мученики, или палачи и шпионы. Признайтесь сами: все это вам не к лицу, на все это вы не имеете ни малейшего права. Нельзя кощунствовать и в то же время провозглашать анафемы и петь акафисты.

«Вы отвечали мне, что, производя ежедневную переборку людей, попадающихся вам под руку, вы будто вовсе *не судите*, а просто даете волю вашему личному *вкусу*, подобно тому, как тут же за столом, перебирая блюда, показанные на карте, вы отвернулись от баранины и притянули себе тарелку с раками...

«Александр Иванович, не клевещете ли вы сами на себя? Если ж вы действительно так смотрите на свое дело, то не совестно ли вам поднимать голос против деспотизма? Что ж такое в самом деле деспотизм, если не подчинение всех человеческих отношений личному вкусу? Вы оправдали Ивана Грозного: ему тоже было любо сажать людей на кол; всматриваясь в их судороги, он тоже тешил свой вкус. О вкусах не спорят. Один поносит, клянет и взывает к *мести* (последний № «Колокола»), потому что у самого нет силы; другой мстит, потому что власть дана ему в руки; степень сил — другой разницы нет. Вы не написали ни одной статьи, кото-

рая бы не содержала в себе тех же вопиющих противоречий. Каждое ваше слово заключает в себе оправдание того, что вы клянете, и осуждение того, что вы величаете. Отчего это? Для меня ясно: повернувшись спиною к области нравственной свободы, т.-е. веры, вы не расквитались с нею на чистоту; вы забрали из нее и унесли с собою, на тот берег, много такого, на что уж вы не имеете права; этот незаконный захват уцелел в вас, как свойство вашей личности, как ваша плоть и кровь, как навык вашей души, и им одним поддерживается в вас жизненность; ему вы обязаны лучшим, что в вас есть. Вы, конечно, слыхали, что русский крестьянин, переселенный с насиженного места в дальнюю сторону, всегда забирает с собою в платке горсть родной земли. К чему и на какую потребу? Этого он и сам не знает, но он дорожит ею и бережет ее как святыню. Мне кажется, что и в ваш умственный скарб чья-то рука, без вашего ведома, уложила узелок земли с того берега. Хорошо, что он уцелел, но помните одно: что не имеет корня, то не плодится, что, так-сказать д о ж и в а е т в природе человека, без его сознания и ведома, как отблеск старины, от которой он отрекся, то другим не передается (вспомните личность Грановского и посмотрите на его учеников). Передается только то, что сознанием признано и возведено на степень учения; а у вас его нет.

«Еслиб только вы могли невидимкою побывать в России и застать врасплох вашу школу! Вы увидели бы, как 14-тилетние гимназисты снисходительно улыбаются, глядя как еще проступает в Герцене старый человек. Я знаю наперед, что все, что я вам теперь пишу о противоречиях и внутренней несостоятельности ваших воззрений, вы пропустите без внимания. Вы же сами, в последнюю нашу вечернюю беседу, не раз меня прерывали и говорили мне, что к подобного рода отвлеченностям вы потеряли всякий вкус. Это жаль. То,

что вы называете отвлеченностью, гораздо глубже и решительнее определяет весь внутренний склад человека, чем убеждения политические и социальные. Два человека, — из которых один сознает в себе свободный дух и ответственность, неразлучную с свободою, а другой видит в себе продукт химических комбинаций — никогда не могут походить друг на друга, ни в семье, ни в обществе, ни в государстве. Мне кажется это ясно. Противоречия в основных воззрениях непременно отзовутся несостоятельностью на практике при первой встрече с историческими задачами. Вы это можете видеть на себе. Судьба готовила вам тяжелое испытание: вы должны были столкнуться с возмутительными и в то же время с строго последовательными выводами из начал, вами посеянных; вам пришлось сделать выбор между тем, чему вы учили, и тем, что вы любите и уважаете».

Еще до получения этого письма, тотчас после свидания, Герцен задумал начать в «Колоколе» ряд писем к Самарину под заглавием «Письма к противнику», в надежде, что Самарин будет отвечать ему в том же «Колоколе» или в «Дне» и что таким образом удастся выяснить взаимные разногласия по основным вопросам русской жизни. Первое из этих писем он послал Самарину для ознакомления. Здесь он старается определить ту общую почву, на которой они стоят и которая делает спор между ними возможным; он находит, что у них обоих есть общая истина, общая любовь. «Я знаю, что вы не допускаете возможности разными путями доходить до одной истины, как все люди религиозные. Но история и наука против вас; они вам показывают на каждом шагу, что каким бы ломаным, кривым, фантастическим путем ни открывалась истина, однажды сознанная, она освобождается от путей и получает признание помимо их. По

системе Тихо-Браге доходили больше мудреным путем до тех же законов движения планет, как по системе Коперника. Практический вопрос не в точке отправления, не в личном процессе, не в диалектической драме, не в логическом романе, которым мы отыскиваем истину, а в том — истинна ли истина, которая становится нашею плотью и кровью, практическим основанием всей жизни и деятельности, и истинны ли пути, которыми мы осуществляем ее».

Нейтральная истина — это было понятие, в корне противоречившее мировоззрению Самарина, понятие из того круга идей, который отдает познание истины в исключительное ведение логического разума. Так и отвечал Самарин Герцену: «Вы пишите, что каким бы путем ни открывалась истина, но однажды сознанная, она освобождается от путей и получает значение помимо их. С этим я бы безусловно согласился, если бы под словом путь вы разумели случайное соприкосновение человека с истиной, обстоятельства, служившие поводом к опознанию истины. Но у вас другое понятие. Вы очевидно подразумеваете те внутренние мотивы и побуждения, в силу которых человек усвоил себе истину или отвернулся от нее; и в этом смысле вы, мне кажется, совершенно не правы. Истина никогда не действует как opus operatum; она идет из глубины сознания и проникает в чужое сознание, а в сознании истина живет в нераздельной связи с этими мотивами и побуждениями. При первой встрече с практикою все разнообразие их тотчас выступает наружу из-за общей, прикрывающей их формулы».

Но Герцен и после этого не понял мысли Самарина. Отвечая на его большое письмо, он писал в «Колоколе» (в первом «Письме к противнику», которое было им для печати переделано): «История вам указывает, как язычники и христиане, люди, не верившие в жизнь за гробом и верившие в

нее, умирали за свое убеждение, за то, что они считали благом, истиной, или просто любили, — а вы все будете говорить, что человек, считающий себя скучением атомов, не может собою пожертвовать». Но Самарин этого не говорил. Он говорил, что такой человек непоследователен, что у него чувство действует в разрез с сознанием и что это **не безразлично**, так как в конце-концов, в силу жизненной логики, чувство неминуемо атрофируется. А Герцен, не слушая, продолжал твердить свое — что «метафизические миросозерцания» играют в жизни ничтожную роль, что главными действенными началами личной и общественной жизни являются **интересы**, обусловленные физиологическими потребностями и инстинктами, — как будто интересы складываются механически, а не в душе человеческой, т. е. именно на почве «метафизического миросозерцания». Но и от этого спора он поспешил «отмахнуться» и остальные два письма посвятил уже исключительно «нашим домашним делам». Он и здесь не удержался от каламбура: «У нас есть почва, и даже отчасти общая с вами. Почва обыкновенно бывает под ногами; у вас есть другая — над головой; вы богаче нас, но, может, поэтому земные предметы вам представляются обратными».

## 9

Подобно Киреевскому, и Самарин, разумеется, оказался бессильным увлечь русскую общественную мысль на новый путь. Движимая неопреодолимыми силами, она продолжала идти старою дорогою—и прошла мимо него, так что вся его богатая философская деятельность осталась чуждою широким слоям интеллигенции, точно ее и не было никогда. Воскресни Самарин сейчас, он увидел бы нашу молодежь и нашу публи-

цистику во власти тех же ложных идей, против которых он ратовал. Чернышевский и Добролюбов по крайней мере опирались на последние выводы науки, — их последователи не имеют и этого оправдания: наука давно отреклась от Молешоттов и Бюхнеров, стала осторожнее в своих выводах, избегает метафизических обобщений, а там где она решается предлагать свои догадки, в признаниях ее виднейших представителей — взять ли естественные науки или психологию — все чаще и явственней звучат религиозные ноты. Но русской интеллигенции в ее массе дальнейшее развитие науки не коснулось. Средний, т. е. полуобразованный русский интеллигент и сейчас, как пятьдесять лет назад, непоколебимо уверен, что душевная жизнь человека исчерпывается теми ее проявлениями, которыя обнаруживаются во вне, что ощущение есть продукт нервов, что никакой тайны в мире нет, а есть только цепь причин и следствий, еще не до конца прослеженная наукой, и т. д.

Самая живучесть этого узкого рационализма доказывает, что он был нужен на путях истории, что он должен был совершить какую-то важную службу. Жизнь всегда права, всегда целесообразна. Нескольким поколениям суждено было ослепнуть, чтобы, не пугаясь таинственности вселенной и не развлекаясь ее красотой, на своем ограниченном месте исполнить какое-то земное подготовительное дело, нужное духу, как ступень для высшей жизни, и рок не только ослепил их, но и внушил им довольство своей слепотой, ту уверенность в своей правоте, без которой человек не может успешно трудиться. Здесь в малом повторяется то же зрелище, какое Шопенгауэр видел в половой любви: мировая воля не только заставляет живое существо служить своей цели, но, для вящей прочности, еще внушает ему иллюзию, что это не подневольная служба, а дело его личной радости

и личного самосознания. Затворничество тех поколений в земном не было их личным заблуждением, как и не наша заслуга, что запредельное властно вторглось в наше сознание и принуждает нас наново переделывать все земные рассчеты. На юге рассказывают о происхождении каменных баб, будто в тех местах когда-то жили люди, не знавшие солнца, и когда оно в первый раз взошло на их горизонте, они принялись швырять в него камни — и тут же окаменели. Мы жили в сумерках, но люди, стоявшие на высотах, давно говорили нам, что есть солнце и что от него идет и тот слабый свет, в котором мы бродим. Теперь его лучи бьют нам в глаза — не будем же бросать в него камнями, ибо кто не видел его, мог жить, хотя и скудно, но кто увидел и отрекся, тот должен нравственно окаменеть.

Самарин был один из тех, что стояли на вершинах, вот почему он не был понят в свое время и почему правда его речей оживает только для нас. Ядро его учения, то, что я выше назвал его «открытием», есть непреложная истина, нужная людям, как насущный хлеб. Надо помнить, что душа человека, как одно из звеньев мирового единства, непрерывно, помимо сознания, ощущает в себе свою органическую связь с всемирной жизнью и во всех своих переживаниях непроизвольно регулируется этим космическим чувством, так что по существу душевная жизнь человека всегда совершается религиозно (понимая это слово в самом общем смысле), все равно, мыслит ли человек положительно религиозную основу бытия, или в заблуждении устраняет ее из своих рассчетов. Надо понять, далее, что сознание сверхчувственной основы бытия и даже определенная вера не вносят ни одной новой черты в состав индивидуального духа, потому что духовное ядро каждого человека есть нечто первозданное, неизменное в своем существе. Но роль со-

знания все-таки немаловажна. Правильное мышление ничего не прибавляет к составу воли, неправильное ничего не отнимает, но в обоих случаях мысль могущественно влияет на деятельность воли, парализуя одни ее силы или сочетая все в гармоническом проявлении. Воля только тогда будет действовать правильно, т. е. в свободном подчинении законам своей космической природы, когда мысль знает и признает эти законы и сообразно с ними осуществляет свой контроль над деятельностью воли, т. е. когда религиозная природа души в полной мере признана сознанием. Только стихия, осмысленная умом, становится человечностью, и это — все, что мы можем сделать: понять и уяснить себе божественность нашего конечного существования, так, чтобы это сознание стало в такой же степени неизменным условием нашего мышления, как соответственное стихийное чувство всемирного единства и тайны является уже от природы регулирующим началом нашей воли.

# ГЛАВА IV
## Н. В. Гоголь.

### 1

Философские писания Самарина преследовали одну цель — оздоровление личности, каждого единичного духа; и ту же задачу он ставил себе в своей практической деятельности. Он не был врагом политического строительства, — напротив, он придавал большую важность выработке правильных общественных форм, как показывает его собственная кипучая работа на общественном поприще. Но и единственно-реальной сущностью, и основным двигателем общежития он считал отдельную человеческую личность, и потому в ней же видел главный об'ект, на который должно быть направлено воздействие. В речи, посвященной памяти Самарина, А. Д. Градовский привел следующие строки из одного письма Самарина к неизвестному лицу: «Теперь (это было писано, повидимому, уже после реформ Александра II) задача состоит не в том, чтобы изменять и переделывать учреждения... нужно творить не учреждения, а *людей*. Тут один путь: *непосредственного*, прямого действия человека на человека в той ограниченной сфере, в которой личное влияние может действовать. При-

ходиться лепить и обжигать людей, как кирпичи. Может-быть я ошибаюсь, принимая свое личное призвание за главную задачу времени; по крайней мере таково мое глубокое убеждение» [1]).

Сам того не подозревая, Самарин в этих строках повторил мысль, выраженную уже до него Гоголем в «Выбранных местах из переписки с друзьями». Это — та самая мысль, на которой Гоголь в знаменитом споре столкнулся с Белинским.

## 2

Благодаря стараниям наших публицистов-историков, в обществе укоренилось такое искаженное представление о «Переписке с друзьями», что даже у нас, где почти все прошлое общественной мысли обезображено в угоду политической тенденции, судьба этой книги остается беспримерной. Стоит только самому прочесть ее с некоторым вниманием, и туман легенды рассеивается без следа. Уже первое, самое общее наблюдение поражает полной неожиданностью.

По представлению публики основным пунктом разногласия между Гоголем и Белинским являлся вопрос об отношении личности к обществу: в то время как Белинский, и с ним вся передовая интеллигенция, видели высшее призвание человека в служении общему благу, Гоголь-де провозгласил прямо противоположный идеал — заботы о личном совершенствовании и личном спасении верою. Ничуть не бывало; такого разногласия между Гоголем и Белинским нет и в помине; напротив, в этом отношении они стоят на

---

[1]) «В память Ю. Ф. Самарина», С.-Петербург, 1876, стр. 16.

одной плоскости. На русском языке, быть может, нет другого произведения, так беззаветно, так целостно, до малейших оттенков мысли и слова, проникнутого духом общественности, как «Выбранные места из переписки с друзьями». Вся эта книга — сплошной и страстный призыв к личности — отдать все силы на служение общему благу; другого содержания в ней нет, и все, о чем она говорит, строго подчинено этой главной мысли. Нельзя представить себе ничего более противоположного мировоззрению Гоголя, нежели понятие индивидуализма, самодержавной личности. Весь смысл его книги заключен в этих словах: «Все дары божьи даются нам затем, чтобы мы служили ими собратьям нашим». Этой службе он закрепощает все, что ни есть в человеке, вплоть до женской красоты, которая тоже должна стать орудием общего добра, и до вдохновения лирического поэта, ибо он прежде всего требует от поэта: «так возлюби спасение земли своей, как возлюбили древние пророки спасение богоизбранного своего народа». Жизнь, служащая сама себе целью, самодовлеющее раскрытие и напряжение жизненных сил, бесцельная радость бытия для Гоголя не существуют, — он даже не оспаривает их, ему и на ум не приходит, что такая точка зрения возможна. Его мышление насквозь практично и утилитарно, и именно в общественном смысле. Жить и служить людям — для него синонимы: мы призваны сюда, — говорит он, — не для празднеств, а для битвы. В «Авторской исповеди» он рассказывает (и все его развитие подтверждает это), что мысль о службе государству владела им с отроческих лет: «Мысль о службе меня никогда не оставляла. Я примирился и с писательством своим только тогда, когда почувствовал, что на этом поприще могу также служить земле своей». Это была больше, чем мысль: это было основное, господствующее

чувство Гоголя в течение всей его жизни. Ему можно поверить, когда он говорит, что звуки заунывной русской песни неотступно вьются около его сердца и не дают ему покоя, что все, что ни есть в России, «всякий бездушный предмет ее пустынных пространств», глядит на него укоризненно, как будто именно он виноват в этой пустынности и неустройстве русской жизни: «и я даже дивлюсь, — прибавляет он, — почему каждый не ощущает в себе того же».

Самая поразительная особенность душевной драмы Гоголя заключается в том, что к мысли о собственной греховности перед богом он пришел не путем безотчетного самоуглубления, не религиозно, а утилитарно — чрез стремление сделать себя как можно более пригодным для возможно более полезной службы родине. Он сам много раз говорит об этом: он начал воспитывать себя потому, что убедился в невозможности иначе осуществить свою цель — «устремить общество, или даже все поколение, к прекрасному». Он убедился, что творчество — великая, но и опасная сила, что слово может нанести людям неисчислимый вред и может также необыкновенно подвигнуть их к добру, но только в том случае, если сам писатель «воспитается, как гражданин своей земли и как гражданин всего человечества, и как кремень станет во всем том, в чем повелено быть крепкой скалой человеку». И вот ради плодотворности своих творений, ради прочной пользы, которую они должны были принести родине, он должен был очистить себя от скверны. Его собственный талант и самая его жизнь были в его глазах только орудием общественной пользы. «Мертвыми душами» он надеялся сослужить родине свою великую службу; но для того, чтобы дело это оказалось истинно полезным, ему нужны были, по его убеждению, две вещи: во-первых, воспитать свою душу, во-

вторых, вобрать в себя как можно больше знания фактов из русской жизни; и первое для его сознания в такой же мере являлось средством, как и второе. Первого он добивался нравственной борьбою в себе самом, второго старался достигнуть неустанными просьбами о сообщении ему анекдотов и мелочей, рисующих русский быт.

Нельзя понять, что думал Гоголь о личной ответственности человека пред богом; он часто говорит о необходимости для каждого спасать свою душу, но как и сам он стремился спасти свою душу не для себя, а только для успешности своей работы на общую пользу, так и вообще идея спасения в его глазах неотделима от деятельности на общую пользу: он просто не мыслит ее вне этой связи, так что чувство ответственности за общее зло не только по времени предшествовало в нем нравственному перелому, но и было источником последнего и осталось центральной пружиной религии Гоголя. В «Переписке с друзьями» эта связь идей носит уже характер законченной системы; и так сильна была в Гоголе врожденная наклонность духа, о которой здесь речь, что, свято чтя православную церковь и учение ее св. отцов, он даже не замечает, как сильно разошелся в своих взглядах с этим учением. Он рассуждает так: без любви к богу человек не может спастись, но бога нельзя полюбить непосредственно — ибо как полюбить то, чего никто не видал? Но Христос открыл людям тайну, что «в любви к братьям получаем любовь к богу». Отсюда Гоголь выводит такой силлогизм: «Не полюбивши России, не полюбить вам своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не возгореться вам любовью к богу, а не возгоревшись любовью к богу, не спастись вам». Итак, есть только один путь спасения — служба родине. Вы

хотите спастись? — «монастырь ваш — Россия. Облеките же себя умственно рясой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней».

К тому времени, когда писались письма и статьи, вошедшие в «Выбранные места из переписки с друзьями», чувство ответственности и тревога за русскую жизнь достигли в Гоголе наибольшей остроты. Они росли в нем, если можно так сказать, в арифметической и в геометрической прогрессии — по мере того, как он все более уяснял себе смысл своего творчества, совпадавший для него с общественной пользой, и по мере того, как самый процесс этого творчества все глубже вводил его в недра русской жизни и раскрывал пред ним «пугающее отсутствие света» в ней. Пусть врачи отыскивают физические основания душевной болезни Гоголя, — нравственно она выразилась в том, что он тяжко заболел совестью за все зло русской жизни. Его отношение к родине из любви выросло в жгучую тревогу, почти в ужас, и этим чувством, вызвавшим в жизни самую книгу его писем, дышит каждая ее строка. Эта книга — как набат в глухую полночь; невнятными от ужаса словами она кричит: Россия гибнет! проснитесь, спящие, нельзя медлить! Пристально вглядываясь долгие годы, Гоголь рассмотрел не только страшную сеть пошлости, опутавшую Россию, но и невидимые слезы ее детей, и страх за нее усугублен в нем состраданием к ней. Ему кажется, что никогда еще Россия так громко не звала своих сыновей: «Уже душа в ней болит, и раздается крик ее душевной болезни», уже все в ней «сливается в один потрясающий вопль», «уже и бесчувственные подвигаются». И потому он не устает молить всех встать на служение ей и манит всех посулом собственного спасения: «Кто даже и не в службе, тот должен теперь вступить на службу и ухва-

титься за свою должность, как утопающий хватается за доску, без чего не спастись никому».

Таков общий смысл этой книги. Больше той любви к родине, какая сказалась здесь не может быть.

## 3

Итак, Гоголь во всяком случае стоит на той же почве, что Белинский: оба они исповедуют исключительный общественный идеализм, всецело поглощающий личность; оба признают единственной разумной целью всякого индивидуального бытия — не личное счастье, не наслаждение красотою, не самочинное личное развитие до высшего типа силы или святости, а выработку некоторых идеальных форм общественной жизни. Естественно думать, что самый идеал общества, провозглашаемый целью, рисуется обоим в различном виде. Но на этом вопросе нам нет надобности останавливаться. Ни Гоголь, ни Белинский не формулируют своей общей мысли — оба все внимание обращают на выяснение ближайших путей и средств к усовершенствованию общества, а при внимательном рассмотрении этих путей оказывается, что конечные идеалы Гоголя и Белинского, в общем довольно смутные, несравненно больше совпадают, чем это кажется на первый взгляд. Кажущаяся противоположность между ними об'ясняется больше всего тем, что Гоголь намечает преимущественно нравственные признаки того идеала, который Белинскому рисуется только в его внешних очертаниях.

Основное разногласие меду Гоголем и Белинским касается тех средств, которые тот и другой признают наиболее действительными для достижения предположенной цели.

В этом отношении между ними — целая бездна. Оба они в своих односторонних утверждениях являются представителями двух исконных категорий человеческой мысли, и именно это сообщает непреходящее значение их спору, в котором отчетливо противостали друг другу крайние полюсы всякого мышления по вечному вопросу о способах улучшения общественной жизни.

Точка зрения Белинского типична для русской радикальной интеллигенции. Он общественник не только в смысле целей, но и в отношении указываемых им средств. Вся его практическая программа выражена в следующих словах: «уничтожение крепостного права, отменение телесного наказания, введение по возможности строгого выполнения хотя тех законов, которые уже есть». Это —чисто-государственная программа; другими словами, для Белинского единственный путь прогресса — путь общественных реформ, создание и преобразование институтов в обще-юридическом значении этого слова.

Совершенно иначе смотрит на дело Гоголь. Не менее Белинского общественник в смысле целей, он в отношении средств индивидуалист чистой воды. Поэтому в то время, как программа Белинского построена всецело на политических идеях, программа Гоголя по существу психологична; материал, из которого она строит, — нравственные силы человеческого духа.

Эти взгляды Гоголя органически выросли из особенностей его художественного дарования, и иначе не могло быть. Его творчество характеризуется двумя основными чертами: необычайной зоркостью и отчетливостью в распознавании элементарных душевных движений, из которых слагается человеческая действительность, и умением из этих подмеченных реальных элементов воссоздать живые образы,

совершенно нереальные, но одушевленные какою-то высшею жизнью, благодаря непостижимой закономерности в преувеличении отдельных элементов и непостижимой соразмерности в их сочетании, — так, «чтобы вся эта мелочь, которая ускользает от глаз, мелькнула бы крупно в глаза всем». Если эта последняя, синтетическая творческая способность оставалась принадлежностью только Гоголя-художника, то своеобразный характер наблюдения являлся, разумеется, постоянным свойством его ума; естественно, что в своем мышлении об обществе он работал над тем самым материалом, который был им накоплен в художественном опыте. Острота его зрения была изумительна. Где простой глаз видит только глыбу, он совершенно отчетливо различал все песчинки, из которых она состоит; молекулярность общественной жизни была для него до такой степени осязательна, что всякое явление действительности как бы механически разлагалось в его уме на свои частные элементы: общественный быт — как взаимодействие отдельных личностей, каждая личность — как сложное сочетание первичных душевных движений, и каждый из этих первичных элементов воспринимался им с такой непосредственной четкостью, о которой мы только приблизительно можем составить себе представление. Это не значит, конечно, чтобы Гоголь мыслил личность отрешенною от общей жизни; разумеется, он видел в обществе не механическое соединение отдельных людей, — совершенно напротив: он с необыкновенной силою ощущает реальность тех нравственных токов, которые в обществе исходят от каждого на всех и от всех на каждого. Но опыт зорких наблюдений научил его, что самые эти токи являются реальными не в воздухе, где они только для отвлеченного мышления пересекаются сложной сетью, а лишь в отдельной личности, т.-е. в точке их исхо-

ждения или, напротив, восприятия. Таким образом, материал, которым он располагал для суждений о способах усовершенствования общественной жизни, был совершенно исключительного свойства; сквозь всю запутанность жизни он разглядел первичные движущие силы — это были психические движения, совершающиеся внутри отдельной личности, — и каждый из этих элементов он созерцал уже воочию, подобно тому как ботаник, вырыв растение из земли, очищает от комков и раздвигает отдельно корневые нити. Художническая работа сделала его, так сказать, специалистом науки об обществе, и общепринятые представления об этом предмете естественно должны были казаться ему безнадежно-поверхностным дилетантизмом. Гоголю была, конечно, знакома идеология современной ему русской интеллигенции, — идеология, оставшаяся неизменной доныне, — по которой прогресс общества совершается путем общественных мероприятий, т.-е. изменения форм общей жизни. Легко понять, как мучительно было для Гоголя видеть такое грубое заблуждение. Оно должно было представляться ему плодом отвлеченного и поверхностного мышления, основанного на полном незнакомстве с реальными элементами общественной жизни, которые он так явственно видел. Что могли значить для него те или другие формы общественной жизни, когда он неопровержимо знал, что все существование общества определяется состоянием корней, что корни эти — в душе людей, образующих общество, и что, следовательно, улучшить общую жизнь можно только путем оздоровления корней, т.-е. приучив каждую отдельную душу функционировать правильно? Мог ли он ждать пользы от тех новых законов, «сообразных с здравым смыслом и справедливостью», на которые заранее возлагал все надежды Белинский, когда он твердо знал, что все дело — в приме-

нении закона, что во всем виноват «применитель, стало быть, наш же брат?»

Такова была вторая цель Гоголя при издании «Выбранных мест из переписки с друзьями», — потому что первою был призыв к согражданам стать на защиту гибнущей родины. Заблуждению о спасительности общественных мер он хотел противопоставить иную «программу реформ», как единственно реальную, потому что основанную на пристальном изучении подлинной жизни.

## 4

Вся эта программа резюмируется четырьмя словами Гоголя: «в душе ключ всего». «Душу и душу нужно знать теперь, а без того не сделать ничего». Мы уже видели, что это значит; единственно реальная движущая сила истории — душа отдельного человека; весь быт общества, в свою очередь могущественно влияющий на индивидуальную психику, определяется нравственным уровнем, на котором стоят его отдельные члены; стало быть, все старания, имеющие целью усовершенствование общей жизни, должны быть устремлены на исправление отдельных душ. Это для Гоголя не догмат спиритуалистической веры, а просто «реальная политика», тактическая директива, основанная на строго научном изучении действительности. В душе ключ не только к нравственному под'ему общества, но и к его материальному развитию, к так называемым благам культуры. «Устроить дороги, мосты и всякия сообщения... есть дело истинно нужное; но угладить многие внутренние дороги, которые до сих пор задерживают русского человека в стре-

млении к полному развитию сил его и которые мешают ему пользоваться как дорогами, так и всякими другими внешностями образования, о которых мы так усердно хлопочем, есть дело еще нужнейшее... В России давно бы уже завелась вся эта дрянь сама собою... если бы только многие из нас позаботились прежде о деле внутреннем так, как следует. «О сем помыслите прежде, — сказал Спаситель, — а сия вся вам пориложится». И это убеждение в Гоголе опять-таки не априорно, а логически вытекает для него из того неопровержимого факта, что душа человека есть главная пружина, движущая всю жизнь.

Итак, надо действовать на души. А если так, то очевидно, что успех влияния будет тем прочнее, чем более мы постараемся действовать на душу непосредственно, — не на внешние условия, от которых она зависит, и не на отдельные дурные ее проявления, а, так сказать, на самый организм души. Мысль Гоголя та, чтобы каждый человек, желающий послужить обществу, стремился в кругу своего влияния не к искоренению частных видов зла, а к оздоровлению самого источника, откуда вытекают и добро, и зло, — к оздоровлению душ; это и значит «закалять дело накрепко и навеки». Каждый должен помнить, что он стоит в своем кругу только на время: «Вы должны рубить зло в корне, а не в ветвях, и дать такой толчок всеобщему движению всего, чтобы после вас пошла сама собой работать машина». Рубить зло в корне значит нравственно перевоспитывать людей, на которых простирается твое влияние.

И тут естественно на первое место выступает для всякого общественного деятеля (а таким должен быть каждый человек) обязанность воспитаться самому, и именно по двум

причинам: во-первых, человек с непросветленной душой делает вред своим ближним, соблазняя их примером своей дурной жизни, вовлекая их в проступки и пр.; во-вторых, для того, чтобы принести пользу ближним, чтобы добросовестно послужить обществу, нужно вытравить в себе весь эгоизм, все мелочное честолюбие и самолюбие, гнев, гордость, нетерпимость, склонность к поспешным решениям. И опять нравственное совершенствование по Гоголю постулируется не этически и не религиозно, оно не есть ни цель само по себе, ни путь к слиянию с богом: оно — не более, как общественно-утилитарное орудие. «Себя даже самих вы не можете теперь сделать лучше, потому что и этого нельзя сделать, не подумавши прежде о том, чтобы сделать других лучшими, — так тесно наша собственная жизнь и наше собственное образование соединены с нашими ближними», т.-е. ничто не может заставить меня пожелать стать лучше, кроме возникшего во мне желания послужить людям. «Мы все так странно и чудно устроены, что не имеем сами в себе никакой силы, но как только подвигнемся на помощь другим, сила вдруг в нас является сама собою».

Нельзя выразиться яснее. Вдумываясь в эти заветы Гоголя, я с удивлением спрашиваю себя: где же религия Гоголя, в чем заключалась его «религиозная драма», о которой столько говорят? Я нигде не нашел ее следов. Куда не обращусь, на всем пространстве его учения царит один повелительный закон — общее благо. Он был одержим мечтою о прекрасной, светлой, гармонической жизни на земле, это лучезарное видение жгло его душу, и жгли ее тьма и неустроенность русской действительности, и весь он отдался делу земного благоустройства. Он практик от головы до ног; «ум мой, — говорит он, — был всегда наклонен к существенности и к пользе», и если об'ектом своей и всякой дея-

тельности он избирает не материальные условия жизни, не формы общего быта, а душу человека, то единственно из практических соображений, потому что убедился на опыте, что «в душе ключ всего». Личность и закон Христа занимают в его учении центральное место, но играют только служебную роль: в Христе мы имеем недосягаемый образец тех самых душевных свойств, которые нужны всякому для наиболее успешного служения общему благу, а в его учении—как бы лучшее, какое когда-либо было написано, руководство к выработке этих качеств в себе и в других. Христос для Гоголя — как бы величайший специалист обществоведения, изучивший, как никто, законы исторического бытия, другими словами — законы душевной жизни человека. Он рассказывает в «Авторской исповеди», как работа над «Мертвыми душами» привела его к сознанию необходимости получше узнать природу человека; он стал «преследовать жизнь в ее действительности, а не в мечтах воображения», и на этом пути незаметно пришел ко Христу, увидав, «что еще никто из душезнателей не всходил на ту высоту познания душевного, на которой стоял он», — и проверив его учение «поверкой разума», он убедился, что оно верно, что оно указывает наиболее соответствующие реальной действительности и, значит, наиболее целесообразные (в практическом смысле) приемы действия. «От малых лет была во мне страсть замечать за человеком, ловить душу его в малейших чертах и движениях его, которые пропускаются без внимания людьми, — и я пришел к тому, который один полный ведатель души и от кого одного я мог только узнать полнее душу». Здесь нет и намека на религию в прямом значении этого слова. Чтобы научиться реально, а не в мечтах и на бумаге, перестраивать жизнь, нужно, разумеется, предварительно как можно трезвее и детальнее изучить ее, какова

она есть от века; лучшим ее знатоком и тактиком оказался Христос — вот и все[1]).

Я не хочу сказать, что у Гоголя не было веры. Глубокая религиозность его натуры стоит вне сомнения; но в чем состояла его религия, мы еще не знаем. Этот вопрос требует новых исследований; во всяком случае, то, что написано до сих пор о его религиозном переломе, кажется мне мало основательным. Может быть, религия Гоголя состояла в нерасчлененном, но чрезвычайно живом ощущении сверх'естественных сил и в нераздельной с этим чувством вере в загробную жизнь, — и тогда связью между этой его религией и столь сильным в нем социальным чувством являлось убеждение, что каждого, кто прямо или косвенно делал вред своему обществу или даже только нерадиво служил ему, — для каковой службы человеку только и дается жизнь, — ждет страшное наказание за гробом.

Если верно, что сердце человека там, где его сокровище, то сердце Гоголя принадлежало не богу, а народному благу, России; с богом его связывал только с т р а х, в Христе он чувствовал преимущественно тонкого психолога. Он сам мучительно ощущал в себе это раздвоение между небесным и земным и жаждал чистой веры, но он был не властен отдать богу свое сердце, полное Россией. В январе 1848 года, готовясь к поездке в Св. Землю, он пишет о. Матвею: «...Мне ка-

---

[1]) См. также письмо Гоголя к Шевыреву 1847 года: «...скажу тебе, что я пришел ко Христу скорее п р о т е с т а н т с к и м, чем к а т о л и ч е с к и м путем. Анализ над душой человека таким образом, каким его не производят другие люди, был причиною того, что я встретился с Христом, изумясь в нем прежде мудрости человеческой и неслыханному дотоле знанью души, а потом уже поклонясь божеству его. Экзальтаций у меня нет, скорей арифметический рассчет, складываю просто, не горячась и не торопясь, цифры, и выходят сами собою суммы». П и с ь м а, III, стр. 355.

жется даже, что во мне и веры нет вовсе. Признаю Христа бога человеком только потому, что так велит мне ум мой, а не вера. Я изумился его необ'ятной мудрости и с некоторым страхом почувствовал, что невозможно земному человеку вместить ее в себе, изумлялся глубокому познанию его души человеческой, чувствуя, что так знать душу человека может только сам творец ее. Вот все, но веры у меня нет. Хочу верить, и несмотря на все это, я дерзаю теперь идти поклониться Святому Гробу... Скажите мне: зачем мне, вместо того, чтобы молиться о прощеньи всех прежних грехов моих, хочется молиться о спасеньи русской земли, о водвореньи в ней мира наместо смятения, и любви наместо ненависти к брату? Зачем я помышляю об этом, наместо того, чтобы оплакивать собственные грехи мои?»

## 5

В мировоззрении Гоголя своеобразно сочетались два начала; непоколебимый консерватизм в отношении ко всей материальной действительности и самый смелый радикализм в отношении к человеческому духу. Все существующее, начиная с явлений природы и кончая наличными формами общественного быта, обладает в его глазах безусловной, божественной закономерностью: все это явилось «не даром». Не даром бог повелел иным женщинам быть красавицами, нет власти иначе, как от бога, никто не вправе покидать место, на которое поставил его бог, помещик должен оставаться помещиком, крепостной—крепостным, «потому что взыщет с тебя бог, если-б ты променял это звание на другое, потому что всякий должен служить богу на своем месте, а не на чужом», и т. д., и т. д., — словом, самый крайний, самый необузданный религиозный

детерминизм, делающий то, что от признания закономерности существующих форм Гоголь незаметно для самого себя переходит к удивлению перед этой закономерностью, а отсюда и к радостному принятию самих форм. *В этом чувстве коренится весь политический консерватизм Гоголя*, так неверно понятый у нас. Вот почему он неистощим в восхвалении государственной мудрости, обнаруживающейся в политическом и административном устройстве Российской империи: «Слышно, — говорит он, — что сам бог строил незримо руками государей».

Итак, все, что существует, должно оставаться неизменным. Так учил Христос, так внушала Гоголю его идея о боге и так говорил ему разум, ибо все исторически-сложившиеся формы стихийно обусловлены действием основных сил, созидающих жизнь, именно нравственных побуждений миллионов отдельных личностей в длинном ряде поколений.

Народ представляется Гоголю состоящим из бесчисленного множества взаимно-пересекающихся кругов. Каждый человек есть центр некоторого круга, круга своих ближайших собратьев, на которых он влияет нравственно, и вместе с тем каждый человек входит в состав многих других кругов, т. е. в сферу влияния многих других людей. Так образуется сплошная круговая ответственность всех членов общества за весь общественный быт. Другими словами, каждый человек непрерывно исполняет общественную функцию, каждый состоит на службе у государства: его службою является влияние, которое он оказывает на окружающих его людей. Никто не может оправдываться тем, что он не у дел, что у него нет должности: на какое бы место ни поставили тебя обстоятельства, — всюду вокруг тебя люди, следовательно, всюду ты можешь и должен служить государству добрым влиянием на них. Но, разумеется, должность (в узком смысле слова) имеет преимуще-

ства: она расширяет круг и увеличивает средства влияния, и тем больше, чем должность значительнее.

Итак, есть только один путь к обновлению жизни, только одна форма истинно-полезной общественной деятельности — нравственное влияние каждого отдельного человека на каждого в отдельности из окружающих его, как личным примером, так и увещанием. Очевидно, что такое влияние одной индивидуальной души на другую может быть плодотворным только при двух условиях; если влияющая душа чиста сама по себе и бескорыстна для самоотверженной заботы о ближнем, и если тот, кто влияет, с величайшей тщательностью изучит ту душу, на которую он собирается влиять, и обстоятельства, среди которых она живет, так как в противном случае его влияние окажется слишком суммарным и не попадет в цель; здесь, как и при лечении телесных болезней, требуется самое строгое индивидуализирование. Сообразно с этими общими положениями практическая программа Гоголя распадается на три части: на указание способов совершенствования, диагностику и терапию. «Выбранные места из переписки» и представляют собою практическое руководство по всем этим трем отраслям душеведения. «Вы должны глядеть на весь город, — писал Гоголь Смирновой, — как лекарь глядит на лазарет».

О первой части мы уже говорили. Ключ к трудной науке самосовершенствования по Гоголю лежит в христианстве. Но христианство — не единственный путь, а только самый прямой. Есть много окольных путей, «незримых ступеней к христианству»; из них главный — искусство. С этой точки зрения Гоголь в своей книге подробно разбирает влияние театра и поэзии, выясняет пользу «чтения русских поэтов перед публикою», русского перевода «Одиссеи» и проч.; с этой точки зрения определяет он и значение русской поэзии:

«Поэзия наша звучала не для современного ей времени, но, чтобы — если настанет, наконец, то благодатное время, когда мысль о внутреннем построении человека в таком образе, в каком повелел ему состроиться бог из самородных начал земли, сделается, наконец, у нас общею по всей России и равно желанною всем, — то чтобы увидели мы, что есть действительно в нас лучшего, собственно нашего, и не позабыли бы его вместить в свое построение».

Не меньшее значение придает Гоголь тому, что мы выше назвали диагностикой. Его письма переполнены самыми мелочными указаниями на этот счет и самыми настойчивыми советами не пренебрегать этим делом. По его мнению, вся наша беда в том, что мы глядим не в настоящее, а в будущее. «Безделицу позабыли: позабыли, что пути и дороги к этому светлому будущему сокрыты именно в этом темном и запутанном настоящем, которого никто не хочет узнавать». Он пишет Данилевскому: «Ты все еще не схватил в руки кормила своей жизни, все еще носится она бесцельно и праздно, ибо о другом грезит дремлющий кормчий: не глядит он внимательными и ясными глазами на плывущие мимо и вокруг его берега, острова и земли, а все еще стремит усталый, бессмысленный взор на то, что мерещится в туманной дали, хотя давно уже потерял веру в обманчивую даль», — и он умоляет друга хоть один год заняться своей деревней, не усовершенствовать, не вводить новшеств, даже не распоряжаться, а только «войти во все».

Главное, конечно, человек. Без устали, неисчислимое количество раз он доказывает необходимость изучить «с ног до головы во всех подробностях» каждого из людей, входящих в круг нашего влияния. «По-моему, — говорит он, — чтобы помочь кому-либо, нужно узнать его всего насквозь, а без того я даже не понимаю, как можно кому-либо дать какой-

либо совет; всякий совет, какой ему ни дашь, будет обращен к нему своей трудной стороной, будет не легок, неудобоисполним»; только при этом условии можно найти для каждого такие слова, «которые попали бы прямо куда следует, ни выше, ни ниже того предмета, на который направлены». И тут он опять настаивает, что ключ к чужой душе лежит в нашей собственной: «узнавать душу может один только тот, кто начал уже работать над собственной душой своей». Так было, говорит он, и с ним самим; если он больше других знает человеческую душу, то лишь потому, что глубже других всматривался в собственные мерзости. Только в работе над самим собою могут обнаруживаться пред человеком «исходы, средства и пути».

В «Выбранных местах из переписки» Гоголь дал несколько примеров образчиков такого диагностического исследования. Вот случай, так сказать, общего свойства: человек, вообще желающий послужить России. Он должен узнать Россию в ее типических представителях. «Таким же самым образом, как русский путешественник, приезжая в каждый значительный европейский город, спешит увидеть все его древности и примечательности, таким же точно образом и еще с большим любопытством, приехавши в первый уездный или губернский город, старайтесь узнать его достопримечательности. Они не в архитектурных строениях и древностях, но в людях... Познакомьтесь прежде всего с теми из них, которые составляют соль каждого города или округа; таких бывает человека два или три в каждом городе. Они вам в немногих чертах очертят весь город, так что вам будет видно уже самому, где и в каких местах производить наиболее наблюдение над нынешними вещами. В разговоре с человеком передовым из каждого сословия вы от него узнаете, что такое всякое сословие в нынешнем его виде. Расторопный и бойкий купец вдруг

вам об'яснит, что такое в их городе купечество; порядочный и трезвый мещанин даст понятие о мещанстве», и т. д.

Это случай общий, где требуется исследование типологическое. А вот ряд частных случаев: здесь должны применяться совсем другие приемы. Губернаторша должна изучить всех чиновников в городе до единого. От каждого из них она должна лично узнать его имя, отчество и фамилию, в чем состоит предмет его должности и где ее пределы, какое добро может быть сделано в его должности при нынешних обстоятельствах и какое зло. Потом точно так же должна она изучить всех женщин городского общества, и не только дела и занятия каждой, но и образ мыслей и вкусы: «что кто любит, что кому из них нравится, на чем конек каждой», словом «женщин всех насквозь!» — и т. д., на многих страницах. Генерал-губернатор начнет с занимающих главные должности; каждого из них он должен, путем личных расспросов, узнать со всех сторон, с его домашней и семейной жизнью, с его образом мыслей, наклонностями и привычками. «Вы станете покрепче всматриваться в душу человека, зная, что в ней ключ всего... Если вы узнаете плута не только как плута, но и как человека вместе, если вы узнаете все душевные его силы, данные ему на добро и которые он поворотил во зло или вовсе не употребил, тогда вы сумеете так попрекнуть его им же самим, что он не найдет себе места, куда ему укрыться от самого же себя».

Частные письма Гоголя полны таких наставлений. Когда в 1844 г. один из сыновей С. Т. Аксакова (Григорий) поступил на службу во владимирскую уголовную палату, Гоголь через отца настоятельно советовал молодому человеку изучить «насквозь» не только палату, но и весь Владимир, и не только весь Владимир, «но источники всех рек, текущих со всех сторон губернии в палату», не пропустить никого из чиновников,

купцов и мещан, всякого расспросить (и научиться расспрашивать), не пренебрегая и глупыми; и опять тот же довод: чтобы делать добро, т.-е. чтобы нравственно влиять на людей, надо в подробностях узнать механизм человеческой души вообще, затем особенности русской души и, наконец, частные свойства каждой отдельной души, на которую собираешься влиять. О том же беспрестанно писал Гоголь своим сестрам, жившим в деревне, не скучая десятки раз доказывать необходимость войти в быт каждой крестьянской семьи, изучить каждую бабу на селе и проч.

А затем следует терапия — искусство влиять. Эту важнейшую часть техники общественного дела Гоголь также разработал до малейших подробностей, и опять совершенно в практическом духе. На этот счет в «Переписке с друзьями» опять рассмотрено несколько примерных случаев: что могут сделать — жена в семье, женщина в свете, губернаторша, помещик, губернатор, генерал-губернатор. Чистая женщина уже самой чистотой своей служит общему благу: «кто не смеет себе позволить при вас дурной мысли, тот уже ее стыдится; а такое обращение на самого себя, хотя бы даже и мгновенное, есть уже первый шаг человека к тому, чтобы быть лучше». Если жена не будет расточительна, если она внесет строгий порядок и содержательность в семейную жизнь, она тем самым окажет облагораживающее влияние на мужа и удержит его от многих общественных пороков, например, от взяточничества. Губернаторша — первое лицо в городе, ей подражают во всем; пусть же она старается влиять личным примером; если она даже только станет гнать роскошь — уже и то хорошо; «не пропускайте ни одного собрания и бала, приезжайте именно затем, чтобы показаться в одном и том же платье; три, четыре, пять, шесть раз надевайте одно и то же платье. Хвалите на всех только то, что дешево, просто». Еще

большее влияние имеет губернатор. «Поверьте, что не сделай он визита какому-нибудь господину, об этом будет весь город говорить: станут расспрашивать, за что и почему, и этот самый господин из-за этой единственной боязни струсит сделать подлость, которую он не струсил бы совершить пред лицом власти и закона», и т. д., все в том же роде. Частные письма Гоголя переполнены такими детальными указаниями. Всюду строго проводится одна мысль: что прочное обновление общества может быть достигнуто только индивидуальным нравственным влиянием одной души, более просветленной, на другую отдельную душу, менее просветленную. Оттого и лирическому поэту Гоголь предписывает путь индивидуального воздействия на типичных представителей общества: «попрекни прежде всего сильным лирическим упреком умных, но унывших людей... воззови, ввиде лирического сильного воззвания, к прекрасному, но дремлющему человеку.. опозорь в гневном дифирамбе новейшего лихоимца... возвеличь в торжественном гимне незаметного труженика», и т. п., ибо в отдельной душе, в совокупности отдельных душ — ключ всего.

## 6

Нам остается еще изложить ту часть Гоголевского учения, в которой он сам видел практическое основание своей системы. Раз каждый гражданин несет общественную службу, раз он — воин, борющийся за благо родной страны, он должен быть и закален, как воин: отсюда учение Гоголя о дисциплине личной жизни. Вполне естественно, что он сурово осуждает уныние и праздность; но он противопоставляет им не только общих их противоположности — бодрость и неустан-

ный труд, — он требует еще самой щепетильной, самой педантической регламентировки всего личного обихода. Крепость воли в его глазах — условие всякой деятельности; без нее человек распускается в жизни, как мыло в воде, и все его достоинства исчезают в беспорядке действий. А выработать в себе эту крепость можно только строжайшей дисциплиной, прежде всего — дисциплиной внешней: «укрепясь в деле вещественного порядка, вы укрепитесь нечувствительно в деле душевного порядка». Поэтому он не устает проповедывать: крепитесь и будьте упрямы, будьте педантичны в каждом вашем деле и в распределении дня; «важно то, чтобы в человеке хотя что-нибудь окрепнуло и стало непреложным; от этого невольно установится порядок и во всем прочем».

И вот он учит «жену» учиться этой крепости. Он велит ей исполнять его предписания целый год, «не рассуждая пока, зачем и к чему это». Предписания его заключаются в том, чтобы завести строгий порядок в домоводстве. Пусть она заранее вычислит, сколько она должна издержать в год, и пусть разделит эту сумму на «семь куч»: в одной куче — деньги на квартиру с дровами и пр., в другой — на стол, в седьмой — на помощь бедным. Избави ее бог смешивать эти кучи; каждой должен вестись счет особо, и ни под каким видом не должна она занимать из одной кучи в другую; так, если бы даже на ее глазах совершилось несчастие, раздирающее душу, а у нее седьмая куча уже издержана, она и тогда не смеет дотрагиваться до других куч, чтобы помочь нуждающемуся: пусть она, унижая себя, поедет по знакомым, пусть делает все другое, лишь бы не нарушить порядка; «будьте упрямы, просите бога об упрямстве». И точно так же, пусть она правильно распределит свое время: «положите всему непременные часы». — В другой раз, в частном письме к Смирновой, он советует ей даже установить такой порядок,

чтобы ее свидания с мужем происходили всегда в одно и то же время и продолжались не долее положенного времени.

Его письма к сестрам на две трети наполнены самыми точными указаниями, имеющими целью приучить их к дисциплине. Пусть каждая из сестер возьмет на себя какую-нибудь одну отрасль хозяйства, и пусть каждая по своей части ведет строгий счет, который раз в месяц представляется матери, а в конце каждого месяца они должны составить из себя комитет и обсудить каждую издержку сравнительно с прочими и с точки зрения ее необходимости; ты, Анна, займись огородом, — и он посылает ей книжку, содержащую «полное наставление для всякой зелени порознь». В этих занятиях существо дела — как-то: помощь матери в хозяйстве, необходимость надзора за приказчиком, бережливость и пр., — играет второстепенную роль: главное — приучить себя к упорядоченной работе, чтобы тем закалить свою волю. Той же задаче должна служить и аккуратность в распределении дня. Этим требованием Гоголь положительно донимает сестер; сестра Анна должна научиться переводить с немецкого, потому что это может дать ей в будущем кусок хлеба, но главное то, чтобы переводила она «решительно всякий день и в одно и то же время», и т. п. Можно подумать, что он помешался на дисциплине. В январе 1844 г. он пишет из Ниццы Шевыреву письмо, в котором просит его немедленно купить в лавке четыре миниатюрных экземпляра «Подражания Христу», один из них оставить у себя, а остальные три раздать С. Т. Аксакову, Погодину и Языкову; «в конце письма, — пишет он, — ты увидишь лаконические надписочки, которые разрежь ножницами и наклей на всяком экземплярчике». Эти надписочки заключали в себе «рецепт употребления самого средства», — рецепт заключался в том, чтобы каждый из одаренных ежедневно поутру, «всего лучше сейчас после кофия», читал «Подражание Христу» в

течение одного часа, ни больше, ни меньше. В частности Языкову он предписывает делить утро на две половины и начало каждой посвящать, в размере одной четверти часа, чтению одной и той же книги, по одной странице, не более: в первой половине — «Подражания Христу», во второй Библии; обе эти половины должны начинаться ежедневно в одно и то же время, минута в минуту. Это чтение Гоголь называет лекарством от душевных беспокойств и тревог, но ясно, что целительную силу он приписывает здесь не одному чтению; это была маленькая хитрость учителя, к каким Гоголь прибегал нередко.

## 7

Изложенное здесь учение Гоголя о человеке и обществе должно было составить идейный остов остальных частей «Мертвых душ». То, что уцелело от второго тома этой поэмы, не может быть понято иначе; весь пестрый узор характеров, происшествий и разговоров, составляющих содержание этого тома, расположен по генеральным линиям этой философии. Устами своих положительных героев Гоголь высказывает здесь ее основные положения. Устами генерал-губернатора он в торжественную минуту призывает всех спасать Россию, ибо гибнет уже наша земля не от нашествия врагов, а от нас самих: пусть всякий восстанет против неправды, пусть вспомнит долг, который на всяком месте предстоит человеку. Устами Муразова он говорит, что не будет земного благоустройства, пока люди не подумают о благоустройстве душевном, ибо «от души зависит тело». Примером обоих (отношением Муразова к Хлобуеву и Чичикову, обращением генерал-губернатора к его подчиненным) он рисует образец того нравствен-

ного влияния на ближних, в котором он видел долг человека и прямой путь к обновлению жизни. В Костанжогло он воплотил свою мысль о трубе и дисциплине, делающих человека «мужем» и устрояющих общество. Костанжогло должен был в образе воплотить тот идеал, который рисовал Гоголь в статье «Русский помещик» в «Выбранных местах из переписки с друзьями», — как чистая Улинька, при которой смущается и немеет недобрый человек, должна быть идеалом «женщины в свете», как воплощением христианского идеала «службы» должен быть тот чиновник особых поручений при генерал-губернаторе, который, «не сгорая ни честолюбием, ни желанием прибытков, ни подражанием другим, занимался только потому, что был убежден, что ему нужно быть здесь, а не на другом месте, что для этого дана ему жизнь». А рядом с этими идеальными типами — целая вереница отрицательных, тоже по схеме знакомого нам учения: Тентетников, Хлобуев, Платонов, как разновидности человека, лишенного дисциплины, и пр. и пр. Вся в целом, поэма должна была явиться художественным воплощением той мысли, которую Гоголь выразил в своем предсмертном обращении к «друзьям»: «Не смущайтесь никакими событиями, какие ни случаются вокруг вас. Делайте каждый свое дело, моляся в тишине. Общество тогда только поправится, когда всякий частный человек займется собою и будет жить, как христианин, служа богу теми орудиями, какие ему даны, и стараясь иметь доброе влияние на небольшой круг людей, его окружающих. Все придет тогда в порядок, сами собой установятся тогда правильные отношения между людьми, определятся пределы законные всему. И человечество двинется вперед».

Этими средствами думал Гоголь спасти Россию, ради этих мыслей — чтобы воплотить их в образы на пользу людям в последних частях своей поэмы — обрек он себя подвиж-

ничеству. Нельзя крепче верить, чем верил Гоголь в правильность открытых им путей, и нельзя беззаветнее служить истине, чем Гоголь служил своей. Он сам в последние 10 лет своей жизни олицетворил в себе свой идеал служения общему благу. Решив, что и на писательском поприще можно послужить государству, он уже ничего не жалел, чтобы сослужить свою службу честно: отказался от всех соблазнов мира, положил все силы души на нужное для плодотворности службы самоусовершенствование и жадно старался узнать предмет своей «должности» — душу человека и русского человека в особенности.

Столько ума, столько воли, усилий и страданий — и все в жертву заблуждению! Ложна была не мысль Гоголя сама по себе, — она стала заблуждением только потому, что он не додумал ее до конца. Мы видели, его мысль заключалась в том, что единственной реальной движущей силой в человеческом обществе является душа отдельного человека, и что поэтому единственным средством приблизить общежитие к идеалам правды и добра является перевоспитание отдельных душ. Этим наблюдением он выразил великую и простую истину, незыблемую на все времена. Но открыв в индивидуальном духе основной фактор истории, он затем счел уже возможным пренебречь всеми неиндивидуальными элементами общежития, как вещью производной и потому лишенной самостоятельного значения. В этом и заключалась его ошибка. Он не понял, что эти не-индивидуальные силы, рождающиеся из соединения индивидуумов в общество, вступают в реальное взаимодействие с каждой отдельной душой. Он хотел оставить неизменными общественные формы и революционировать только отдельные сознания, не заметив того, что каждое революционное движение в недрах отдельной души необходимо влечет за собою частичное разрушение общественной

формы со стороны данного человека и, наоборот, что самочинное изменение общественных форм частично преображает сознание людей, захваченных этой переменой. Так, христианское совершенствование, проповедуемое им, неизбежно привело-бы человека к сознанию, что крепостное право — грех, и тогда он должен был бы отказаться от власти над своими крестьянами (на эту сторону ошибки Гоголя указал уже в своем знаменитом письме Белинский); наоборот, законодательное упразднение крепостного права явилось реальной воспитательной силой для личности, как и вообще всякое общественное мероприятие, принудительно регулируя поступки людей, вызывает атрофию или ускоренное развитие соответственных наклонностей в каждом отдельном человеке. Он не понял этого, и оттого не понимал, что Муразов, если он точно христианин, *не может* оставаться откупщиком, т.-е. спаивать народ; что его добродетельный помещик *не может* оставаться рабовладельцем; что необходимо восстать против крепостного права, которое психологически мешает людям стать христианами, и т. п. Отсюда роковая ошибка Гоголя в указании средств, могущих привести к обновлению жизни: он рекомендует исключительно путь индивидуального воздействия — личным примером и увещанием, тогда как *его собственная мысль* открывала не этот один, но *три* пути: воздействия не только личности на личность, но и личности на общежитие и общежития на личность. Все три ведут к той единственно-существенной цели, которую поставил Гоголь: к перевоспитанию индивидуального духа.

Так система, воздвигнутая Гоголем из материала его наблюдений, была и в своей правде, и в своей лжи обусловлена свойствами этого материала. Его наблюдения были наблюдениями художника-психолога, всецело индивидуалистическими; вот почему он сумел разглядеть сокровенные корни исто-

рической жизни, ибо эти корни — в индивидуальном духе, и почему он не сумел выяснить вполне условия питания этих корней, а выяснил только те из этих условий, которые наиболее непосредственно входят в круг отдельной личности. Он впал в такую же крайность, как Белинский, но в крайность прямо-противоположную: неверной мысли о единоспасающей силе общественных форм он противопоставил не менее ложную в своей исключительности мысль о единоспасающей силе личной нравственности.

Никогда не поймет Гоголя тот, кто захочет видеть в нем поэта.

Он не был поэтом и не хотел им быть. Неразгаданная тайна его творчества заключается в том, что, обладая великим художественным талантом, он не был свободно и радостно увлекаем своим гением, а был изнутри подвигнут запречься в ярмо, как угрюмый раб, как вол. Крылатый вол — так можно сказать о нем, потому что в нем соединились пламенная мечтательность и самая трезвая практичность. Он жил утопией, «как бы сгорая желанием лучшей отчизны, по которой тоскует со дня создания человек», — и весь погрузился в изыскание самых прозаических средств, котрыми можно было бы сделать земную юдоль похожей на эту небесную отчизну. Он не хотел быть поэтом; он страстно хотел сделаться специалистом по части обществоведения и обществоустроения, совершенно деловым, до конца практичным, знающим не только законы построения зданий, но и до мелочей всю технику кладки кирпича и разведения извести. Он сам торжественно писал о себе: «Создал меня бог и не скрыл от меня назначения моего. Рожден я вовсе не затем, чтобы произвести эпоху в области литературной. Дело мое проще и ближе: дело мое есть то, о котором прежде всего должен подумать всякий человек, не только один я. Дело мое — душа и прочное

дело жизни». Это значит: прочное устроение общей жизни путем устроения души.

Гоголь не написал обещанной им «Прощальной повести»; последней книгою, которую он дал русскому обществу, его завещанием, остается книга его писем. Она вся в своих подробностях — заблуждение, но ее частные ошибки не умаляют ценности той непререкаемой истины, которую впервые у нас высказал в ней Гоголь: истины об индивидуальном духе, как о последнем плотном ядре, из которого все исходит и на который поэтому должны быть направлены все усилия преобразователей.

## 8

Статья Белинского в «Современнике», его знаменитое письмо Гоголю и письма к друзьям обнаруживают такое глубокое непонимание «Выбранных мест из переписки с друзьями», которое кажется почти невероятным. Пойми он книгу Гоголя, он должен был бы, с своей точки зрения, назвать ее только ошибочной по существу и вредной по ее возможному влиянию на общество. Она предлагала определенный план оздоровления России — индивидуальный и нравственный; этот план естественно должен был казаться Белинскому ребяческим, не ведущим к цели: значит, сама собою напрашивалась критика чисто-деловая, доказательная, которая разоблачила бы наивность Гоголя; нравственной квалификации здесь очевидно не было места. Белинский же сразу об'явил книгу «гнусною» и «подлою». Он пишет Боткину: «Терпимость к заблуждению я еще понимаю и ценю, по крайней мере в других, если не в себе, но терпимости к подлости я не терплю. Ты решительно не понял этой книги,

если видишь в ней только заблуждение, а вместе с ним не видишь артистически-рассчитанной подлости» [1]).

Дело в том, что понять книгу Гоголя можно только из ее центральной мысли, Белинский же последней не заметил совсем, а увидел в «Выбранных местах» хаотическую груду отдельных сентенций и советов, из которых многие были ему знакомы, как принадлежности Булгаринского и Бурачковского мировоззрения. Он разглядел несколько стропил, штемпелеванных консервативно-патриотической маркой, и этого было ему довольно, чтобы признать, что и Гоголь хочет выстроить из них полицейскую будку, тогда как Гоголь строил храм; и оттого, что он не понял основной мысли, он превратно понял все частности, потому что книга была совершенно цельна и последовательна. Известное черновое письмо Гоголя в ответ Белинскому есть вопль оклеветанного человека: «В каком вывороченном виде стали перед вами вещи! в каком грубом, невежественном смысле приняли вы мою книгу! как вы ее истолковали!..» и далее: «Как мне защищаться против ваших нападений, когда нападенья невпопад?» и еще: «Как странно мое положение, что я должен защищаться против тех нападений, которые все направлены не против меня и не против моей книги! Вы говорите, что вы прочли будто сто раз мою книгу, тогда как ваши же слова говорят, что вы ее не читали ни разу».

Белинский не понял Гоголя, а Гоголь понял и то, почему Белинский его не понял. Он отчетливо противопоставляет оба взгляда: общераспространенный, социально-политический, — и своей, индивидуально-нравственный. «Многие, — пишет он, — видя, что общество идет дурной дорогой, что порядок дел беспрестанно запутывается, думают, что преобразованиями и реформами, обращением на

---

[1]) Пыпин, Белинский, 2-е изд. 1908 г., стр. 520.

такой и на другой лад можно поправить мир. Другие думают, что посредством какой-то особенной, довольно посредственной литературы, которую вы называете беллетристикой, можно подействовать на воспитание общества. Мечты! Кроме того, что прочитанная книга лежит без применения... плоды если происходят, то вовсе не те, о которых думает автор, а чаще такие, от которых он с испугом отскакивает сам... Общество образуется само собою, слагается из единиц. Надобно, чтобы каждая единица исполнила должность свою... Пускай вспомнит человек, что он вовсе не материальная скотина, а высокий гражданин высокого небесного гражданства, и до тех пор, покуда каждый сколько-нибудь не будет жить жизнью небесного гражданства, до тех пор не придет в порядок и земное гражданство».

Этот спор между Гоголем и Белинским не только не решен доныне, но, можно сказать, только теперь впервые ставится на суд русского общества. Его значение, как мы видели, выходит далеко за пределы той эпохи и личности самих спорщиков. Здесь был поднят вопрос огромной важности, один из вечных вопросов общественно-нравственного порядка. Книга Гоголя и письмо Белинского явились как бы двумя манифестами, в которых были противопоставлены друг другу две системы идей, по разному определявших пути и средства общечеловеческого развития. Но спорщики оказались в неравном положении: в то время, как манифест Белинского являлся выражением укоренившихся взглядов всей передовой части тогдашнего общества, заявления Гоголя оказались столь необычными, что не были поняты не только противным лагерем, но и своим, и не только современниками, но и последующими поколениями. Понадобилось полвека и больше, чтобы смысл его речи стал сколько-нибудь ясен. Поэтому только теперь, когда мы начинаем понимать

мысль Гоголя и когда он восстановляется в своих правах, как равноправная с Белинским спорящая сторона, — только теперь стало возможным из сопоставления обоих манифестов ясно уразуметь самую сущность спора, который до сих пор даже вовсе не признавался спором — до такой степени для всех были очевидны жалкая бессмысленность «Переписки с друзьями» и высокая правота Белинского.

В глазах историка судьба иного литературного памятника характернее целой серии фактов. Книга Гоголя была как бы неподвижным зеркалом, в котором отражались, проходя мимо, поколения, и отражались именно важнейшей стороною своего мировоззрения. На протяжении шестидесяти лет тянется длинный ряд отзывов о ней, — целая галлерея исторических портретов, в которых разновременные представители нашего общества сами обрисовали себя в своем отношении к этой книге. Ничего не может быть показательнее этого материала, драгоценного и по своей однородности, и по центральной важности трактуемого вопроса. На судьбе Гоголевской книги можно почти исчерпывающим образом проследить эволюцию нашей общественной мысли от Белинского до наших дней.

Но именно здесь обнаруживается, что никакой эволюции не было, что русская прогрессивная мысль во все это время не сходила с той точки, на которой стоял Белинский. Приговор, произнесенный Белинским над книгою Гоголя, не только сделался каноническим, но был принят в самый символ гражданской веры, и вся наша либеральная публицистика, включая и нераздельную с ней историю литературы, неизменно повторяла этот приговор и повторяет доныне. Правда, обвинение в подлости, в своекорыстном рассчете было скоро снято с Гоголя — уже Чернышевским; но по существу дело от этого не изменилось. Книга Гоголя и теперь, как полвека назад, признается печальным и вредным заблуждением великого

ума, которому оно прощается только за его прежние услуги политическому самосознанию родины. Для Гоголя лично подысканы оправдания — в его болезни, в его мистических настроениях, в пагубном влиянии на него его друзей из аристократического и славянофильского кругов, — но книга его считается безвозвратно осужденной. В противоположность Белинскому, позднейшие исследователи разглядели основную мысль Гоголя, но она казалась им настолько неверной, что ни один из них не дал себе труда проследить ее во всех частностях книги, и оттого все, отвергая эту мысль, кроме того разоблачали нелепость или безнравственность отдельных указаний Гоголя, т.-е. опять-таки обнаруживали совершенное непонимание ее, как целого.

Было бы слишком долго и скучно перебирать все эти отзывы. Я остановлюсь только на суждениях тех историков, у которых наша интеллигентная масса еще сейчас черпает свои сведения о «Переписке с друзьями». На «Характеристиках литературных мнений» Пыпина воспиталось три или четыре поколения, их еще теперь много читает молодежь. Отзыв Пыпина о книге Гоголя сводится к тому, что Гоголь проповедует в ней «старую безжизненную мораль, созданную печальными временами и ничтожеством общественной жизни». Изложив в нескольких строках мысль Гоголя о коренном значении личной нравственности, Пыпин продолжает: «Ему (т.-е. Гоголю) не приходила мысль, что от взяток и произвола чиновников можно избавиться только изменением самой администрации и предоставлением обществу какой-нибудь самостоятельности; что справедливого суда можно было достигнуть только введением хороших судебных учреждений, что для устройства крестьян надо было прежде освободить их от помещиков, и т. д. Иначе проповедь нравственности уподоблялась бы проповеди известного повара коту-Ваське и, по всей

вероятности, столько же была бы успешна». В конце-концов оказывается, что по существу книга Гоголя даже не заключала в себе ничего нового: «очевидно, что это были мнения, отличавшие систему официальной народности»; значит, вся она принадлежит прошлому, да и в прошлом была неоригинальна и ложна.

Еще строже судит Гоголя г. Иванов-Разумник, чья талантливая и во многом замечательная «История русской общественной мысли» так быстро выдвинулась на смену книгам Пыпина. Нечего и говорить, что, по мнению г. Иванова-Разумника, Гоголь совершенно не понял, в чем корень русского неустройства. На вопрос — где причина зла? он ответил: причина в секретарях и советниках губернского правления. «Этот невероятный ответ Гоголя слишком общеизвестен, и можно без обиняков сказать, что едва ли Гоголь понимал общественные вопросы лучше, чем тот его купец, который весь вылился в классической фразе: «тут с этим соединено и буджет, и реакцыя, а иначе выйдет павпуризм». И действительно, что другое, как не эта фраза, вспомнится читателю, когда он услышит от Гоголя, что табель о рангах есть мудрое изобретение самого господа бога, что взяточничество чиновников происходит от мотовства их жен, что все зло в государственном организме России — от секретарей, что вырвать все это зло с корнем очень нетрудно — стоит только, чтобы советники губернского правления были честные люди». В таком же тоне идет и дальше пересказ отдельных мест из «Переписки с друзьями».

Чудовищное искажение Гоголевских мыслей и слов, оторванных от своего корня и грубо истолкованных, в конце-концов должно вызвать в читателе определенное представление о книге Гоголя, как об отвратительной смеси ханжества и лжи, пошлости и бессердечия. В справедливом негодовании

автор сечет, сечет Гоголя: «Упав так низко, Гоголь становится сознательным проповедником и апологетом официального мещанства», — это еще из Пыпина, но дальше хуже: «благонамеренная наивность», «непонимание и невежество», «пошлость», «мещанство», «апогей филистерства и пошлости» так и сыплются. В доказательство того, «насколько сам он в это время завяз в этическом мещанстве», приводится цитированное выше письмо Гоголя о роли жены в домашнем быту, которое в оригинальном изложении г. Иванова-Разумника действительно оказывается «апогеем» по меньшей мере— глупости. Все это приводит автора к заключению, что «итак, перо публициста привело Гоголя в трясину самого пошлого мещанства», что́ Гоголь будто бы в конце-концов и сам принужден был признать. Ничего подобного Гоголь, разумеется, никогда не признавал, и цитируемые далее автором слова Гоголя: «я размахнулся в моей книге таким Хлестаковым» и т. д., касались лишь формы и тона книги, но отнюдь не ее существа.

Г. Овсянико-Куликовский (в своей известной книге о Гоголе) не казнит Гоголя и даже снимает с него вину, но по существу судит совершенно так же. Сближая его с Л. Толстым, он говорит: «Как тот, так и другой не знали или не хотели понять, что общественная и государственная жизнь совсем не то, что личная жизнь отдельного человека. Последний может, да и то не всегда, исправиться под влиянием совести, живого религиозного чувства, моральной проповеди. Общество и государство «исправляются» общественными и политическими реформами, поступательным движением, сообразным с требованиями времени, распространением просвещения. Дореформенная Россия нуждалась не в пробуждении религиозного чувства, не в моральной проповеди, а в реформах. Гоголь не мог стать на эту точку зрения, потому что не

имел политического воспитания, как не имели его добрых $^9/_{10}$ тогдашнего образованного общества».

За шестьдесят лет ничего не изменилось в сознании русского интеллигента. В журнальных и газетных статьях, посвященных воспоминанию о столетней годовщине рождения Гоголя (в марте 1909 г.), «Переписка с друзьями» была сплошь оценена отрицательно. Одни писали, что в заблуждении Гоголя виноваты исторические условия его времени, другие оправдывали его болезнью, мистицизмом, незнакомством с общественной действительностью и законами политической жизни, — но все сошлись на том, что двух мнений о Гоголевской книге не может быть: ее нелепость очевидна. И во всех этих статьях одинаково поражает то, как плохо авторы читали книгу Гоголя и как мало вдумались в нее. Но это естественно: ее плохо понимают потому, что нет побуждения ее понять; в ее основе лежит мировоззрение, до такой степени противоположное господствующему, что всякая возможность правильного понимания по существу исключена.

Эта книга — как пробный камень; на ней обнаружилась неизменность русской общественной мысли от Белинского до нас.

# ГЛАВА V

## Заключение.

### 1

Этот длящийся полвека, доныне неконченный спор между Гоголем и Белинским есть только один из эпизодов великой борьбы, в которой противостоят друг другу две половины русского общества. Такого резкого деления на два лагеря, такой глубокой принципиальной розни между ними и такой острой вражды, такой злобы, ненависти, презрения, отнимающих разум, нет ни в одном из западно-европейских обществ. Мы так сжились с этим явлением, что почти не замечаем его, но историк будет именно по этой раздельной линии чертить перспективу нашей общественной жизни в девятнадцатом веке.

Эта трещина уходит от нынешнего дня далеко назад в наше прошлое, но впервые она открывается на поверхности, и сразу очень заметно, в конце 30-х годов прошлого века. Десятилетие 1830 — 40 было поворотным пунктом в истории русской мысли. В другом месте [1]) я старался показать, что подраставшее тогда поколение, так называемые «идеалисты 30-х

---

[1]) См. «Историю Молодой России», М. 1909, предисловие.

годов», было первым, которое в лице своих даровитейших представителей почувствовало необходимость выработать себе личное, сознательное мировоззрение, решить при свете совести и науки вопрос о том, как жить, — как жить лично и общественно. Уже тогда, в философской стадии этого движения, намечались задатки будущего раскола: в кружке Киреевского, Кошелева, Титова говорили другим языком, нежели в кружках Станкевича или Герцена; но будущие противники нередко сходились и, сходясь, понимали друг друга, потому что всех об'единяла теоретическая постановка вопроса. Раскол обнаружился в конце десятилетия, когда молодые мыслители, возмужав, начали переходить от чистого умозрения к нравственному самоопределению, начали ближе и точнее уяснять себе практические выводы, истекавшие из отвлеченных идей. Тут оказалось, что их пути, вначале столь близкие, далеко разошлись, — обнаружились две системы понятий о личности, обществе и народе, и глубокое несходство этих систем указывало на то, что было раздвоение в основных посылках, или, вернее, в психическом складе той и другой стороны еще тогда, когда мирное сотрудничество казалось им совершенно возможным. Действительно, раскол между славянофильством и западничеством обусловлен не разностью исторических и политических взглядов, — напротив, самые эти воззрения были уже производными от основных идей, в которых и скрывался корень разногласия. Это разногласие не было ни временным, ни исключительно-русским; в нем следует видеть проявление исконной противоположности двух основных человеческих типов.

## 2

Бессознательное ощущение мирового единства и его непостижимой, не логической целесообразности составляет, если можно так выразиться, самый механизм нашей воли; мы живем всегда в подчинении законам мирового целого, все равно, сознаем ли мы это, или нет. Суб'ективно мы воспринимаем в себе эту зависимость нашего личного «я» от вселенной в двух формах — как космическое чувство и, на высших ступенях, как религиозное сознание. И вот, чувство, а еще более сознание мирового единства и его тайной цели бывают у разных людей в разной степени сильны и отчетливы. На крайних полюсах стоят: человек, почти осязательно ощущающий божий промысел в каждом явлении жизни и радостно подчиняющийся ему, — и человек рассудочный, в котором космическое чувство совершенно атрофировано. Самые эти крайности встречаются нередко, но в большинстве люди стоят, разумеется, ближе к одной или к другой.

Встречаются ли рационалисты среди людей первобытной культуры — мы не знаем, но, без сомнения, и там существует значительное разнообразие в силе и ясности космического чувства и сознания; мало того, можно думать, что даже полная атрофия этого чувства возможна, хотя бы в исключительных случаях, и на низших ступенях развития, так как задатки ее коренятся, очевидно, в самой природе человеческого духа; известно, что рассудочный, рационалистический тип—отнюдь нередкое явление в необразованной массе современного общества, например в нашем крестьянстве. Но этим не умаляется действительность исторического закона, согласно которому космическое чувство слабеет и в целом обществе, и в отдельной личности в прямом соответствии с ростом образо-

ванности, т.-е. с накоплением и распространением научного знания. Этот факт общеизвестен и именно в силу своей универсальности признается совершенно законным, т.-е. соответствующим природе вещей. Между тем очевидно, что он представляет странную аномалию, так как по существу рост научного знания не только не должен ослаблять, но, наоборот, должен был бы обострять в людях космическое чувство. В самом деле, задача науки состоит в том, чтобы сводить множественность единичных явлений к немногим типам и изучать строение и развитие каждого типа в отдельности и в его зависимости от других. На этом пути наука с каждым своим шагом вперед все глубже и нагляднее обнаруживает единство мироздания и целесообразность всех явлений, нимало не приближая нас, однако, к пониманию самой цели. Она устанавливает во времени и в бытии внутренно - сомкнутые серии фактов, и каждый такой ряд есть линия, ведущая к единой непостижимой цели мироздания. Первобытный человек ощущает единство и целесообразность всего сущего в случайном явлении, — насколько же нагляднее выступают они в той схематической картине мира, которую рисует нам наука, координируя хаос бытия! Если свет звезды с далекого неба есть чудо, то открытые учеными законы движения светил еще бесконечно более поражают человеческий ум и еще определенее ставят пред ним вопрос о неизвестной силе, установившей эти законы для непонятной нам цели. Толстой говорит где-то: «Жизнь мира совершается по чьей-то воле, — кто-то этой жизнью всего мира и нашими жизнями делает свое какое-то дело». Именно этому учит нас наука: что̀ было когда-то предчувствием дикаря, — она обращает в уверенность; но *какое* дело делается всей мировой жизнью, она не может сказать. Самое большее, что она может, это определить некоторые формальные признаки конечной цели (сложность,

гармонию и пр.), но содержание этой цели навеки скрыто от нас.

Таким образом, наука должна, казалось бы, не ослаблять, а напротив, могущественно развивать в людях космическое чувство. Если же в действительности наблюдается обратное явление, то наука виновна здесь лишь косвенно. Дело в том, что, раскрывая пред человеком механизм и эволюцию естества, она самой сложностью своего анализа и отдаленностью перспектив, открываемых ею, внушает уму иллюзию полного знания, т.-е. знания не только форм и отношений, но и самых сущностей. Жертвою этого самообмана становятся, прежде всего, сами творцы и труженики науки, а затем их пример содействует укоренению той же иллюзии в толпе. Наука насыщает любознательность людей; за обилием, надежностью и изяществом ее знания люди забывают, что на главные вопросы она не дает ответа, и привыкают не спрашивать о том, чтò лежит вне ее сферы. Эволюция животного мира, химический анализ — это как бы далекие просветы вглубь мироздания; при правильном понимании они должны были бы неотразимо увлекать ум к таинственному центру бытия, к размышлению о чуде, о конечной цели. Но обычно человек, заглянув в перспективу научного знания, — не умом, а каким-то интеллектуальным чувством продолжает линию познанного, т.-е. линию механической причинности, в бесконечность, и затем уже без мысли довольствуется этим общим чувством. Любой физик знает, что его наука не дает ответа на вопрос о происхождении и сущности материи, но практически в своем мышлении он рассматривает мир, как сложный механизм, в котором все силы и функции, если еще не изучены, то будут изучены со временем, т.-е. разложены на ряды причин и следствий. В конце далекой перспективы мерещится разгадка бытия, и кому она раз померещилась,

тот обыкновенно успокаивается на этом. Только величайшие из ученых ясно видят, что все линии науки впадают в одну великую тайну (и оттого Ньютоны и Фарадеи и Пастеры глубоко религиозны), средним же людям наука, так сказать, застит взгляд.

Эта иллюзия полного знания — конечно временное явление: она болезнь роста науки. Ошибка заключалась в том, что позитивизм (или, как говорят ученые, эмпирический реализм), эта драгоценная «рабочая гипотеза» естествознания, был нечувствительно возведен натуралистами в метафизический сан, как будто в благодарность за чудесные открытия, которыми они обязаны ему. Дальнейший рост науки должен был обнаружить ошибочность этой космогонии. Действительно, механистическое мировоззрение рушится на наших глазах; из всех отраслей естествознания текут ручьи, подрывающие его фундамент, рождается новая натурфилософия, исходящая из признания непознаваемых элементов бытия. Достаточно указать на возрождение витализма в последние 25 лет, на расцветающий тепер нео-ламаркизм, который в своем странном, половинчатом учении об автотелеологии вплотную подходит к религиозной концепции мира, хотя еще не решается открыто провозгласить ее.

Как бы то ни было, в современных культурных обществах, как известно, преобладает тип крайнего рационалиста; люди со сколько-нибудь ясным космическим чувством, а тем более с развитым религиозным сознанием составляют среди нас исключение. Человек без сомнения рождается с задатками более или менее сильного космического чувства, но можно с уверенностью сказать, что полная атрофия этого чувства, как общераспространенное явление, не врождена, а представляет собою результат воспитания и среды. Доказательством могут служить те тайные страхи и суеверные привычки, которы-

ми в большей или меньшей степени, но почти без исключения одержимы все дети даже из образованного круга; эти страхи и суеверия — ничто иное, как грубейшие проявления космического чувства, две первые ступени религиозности. Но наша атмосфера так насыщена рационализмом, поведение и разговоры старших, учебники и учителя так уверенно-трезвы, что постепенно врожденные зародыши религиозности глохнут, а затем является наука, в чистом ли виде или в легком пересказе, и дает юноше иллюзию полного, существенного знания. Вырастает человек, всецело погруженный в земное, и ходит он всю жизнь, как лошадь в шорах, никогда не вспоминая о великой тайне, и только в минуты роковых ударов на миг содрогнется в нем душа, чтобы тотчас опять замкнуться наглухо, да разве еще в предсмертный час овладеет им непостижимая тоска, более жгучая, чем все заботы мира. Фактически, разумеется, и такой человек живет в постоянном общении с мировым целым, но он не сознает в себе чувства этой связи и в разуме не считается с нею; отсюда болезненный разлад в его духовном существе и непримиримая противоречивость между его стремлениями и сознанием. И та же самая двойственность поражает общество, состоящее из таких людей. Здесь бесчувствие и безмыслие отдельных лиц в отношении к конечным вопросам бытия слагается в общее мнение, которое не только фактически игнорирует эти вопросы под предлогом их научной неразрешимости, но и положительно утверждает, что вся совокупность человеческих задач и целей стоит вне всякой связи с этими вопросами, что от их суб'ективного решения нимало не зависит ни выработка личной нравственности, ни достижение социального блага. В таком обществе водворяется механическое миропонимание, и опять, разумеется, все его оценки и стремления оказываются в противоречии с его мнениями. Оно исповеду-

ет детерминизм — и вместе с тем верит в свободную волю человека, без которой немыслимы ни нравственность, ни право, оно признает причинность единственным законом бытия— и верит в прогресс, т.-е. в разумную планомерность исторического развития, и т. д., и т. д.; словом, как это неопровержимо доказал Самарин, — сознательно отрицая религиозное начало, бессознательно, и, значит, ощупью, на нем одном строит свои надежды и от него же исходит в своей практической деятельности.

Теперь уже, кажется, нет надобности доказывать, что метафизические убеждения человека, т.-е. его положительная или отрицательная религия, вовсе не представляют собою невинной домашней забавы, которая не должна, да и по существу не может влиять на характер его общественной деятельности. С каждым днем неотразимее внедряется в умы сознание, что религия человека есть основная пружина всей его душевной жизни, что ею определяются все его оценки, все сознательные стремления, весь ход его мышления и программа действий. Два человека, члены одного и того же общества, из которых один обладает развитым космическим чувством, другой почти лишен этого чувства, должны резко разойтись в решении основных вопросов жизни, и можно a priori предугадать, какое направление примет мысль того и другого, — больше того, можно схематически установить главные пункты их разногласия. Для религиозно-мыслящего человека основным фактом бытия является господство в мире высшего разума, т.-е. наличность некоторого определенного плана, некоторого разумного (но н е в человеческом смысле разумного) миропорядка, которому подчинено и служит все сущее в своей совокупности и каждое отдельное явление в нем. Камень, лежащий на дне реки, и каждый взлет птицы занимают свое строго-необходимое место в этом мировом процессе, и

точно так же жизнь всего человечества и каждого человека в отдельности служит целям высшего разума. Это значит, в применении к человеку, что мировая закономерность составляет, как я выразился выше, самый механизм нашей воли,— что бессознательно каждый человек и все человечество в целом непременно живут в направлении к конечной цели бытия, по строго-установленному плану мироздания. Но вот в чем особенность человека среди остальных созданий: он обладает свободным разумом, которому присуща известная власть над волею. Следовательно, насколько простирается эта власть, разум, заблуждаясь, может отклонять волю от исполнения ее мировой службы, — может, так сказать, мешать правильному функционированию ее механизма. Так возникают для религиозно-мыслящего понятия греха и святости: грех — все то, что отвлекает человека от строгого, неукоснительного служения всемирному делу, грешно всякое побуждение или действие, не вытекающее из добровольной покорности предначертаниям высшего разума, и грешно именно в той степени, в какой человек сознает это свое ослушное бесчинство. Напротив, святость есть такое состояние человека, при котором разум не только не отвлекает волю от целесообразного служения, но, сам проникшись сознанием высшей необходимости, вносит планомерность в это служение, превращает всю душевную жизнь человека в одно целостное и стройное орудие мировой воли. Это свое назначение, предуказанное в божественном миропорядке, человек познает в себе лично — как безусловное вверение своей личной судьбы богу и радостное принятие ее, и во-вторых, ad extra — как веления своей совести или своего духа, исцеленного от «самости», от самоутверждения страстей и ума; следовательно святость достигается тогда, когда многовластие совести, страстей и самочинного разума заменяется в человеке без-

условным единовластием сознанного и добровольно, ради любви к богу, осуществляемого нравственного закона. Отсюда определяются для религиозно-мыслящего цель и способы жизненного дела. В центре его интереса стоит личность; задача каждого человека в отдельности сводится к тому, чтобы правильно устроить свой собственный дух, т.-е. сознать до конца свой нравственный долг, как свое космическое или религиозное назначение, и сосредоточить все свои душевные силы на его исполнении; общественное же призвание человека заключается в том, чтобы и лично помогать другим людям в устроении их духа, и совместно с другими содействовать такому устроению общего быта, при котором та основная, индивидуальная цель достигалась бы всеми членами общества возможно легче. Таким образом, религиозно-мыслящий человек вовсе не отрицает значения общественной деятельности, преобразований и пр., но он строго подчиняет общество личности, и улучшения в социальном или политическом строе обусловливает задачами индивидуального духовного совершенствования.

Совершенно иначе рассуждает убежденный рационалист. Он не видит в мире никакой целесообразности; для него единственный закон, царящий в мире, есть закон механической причинности, и тому-же закону он подчиняет историческую жизнь человечества. Он верит в бесконечный рост логического сознания в человеке, строго подчиненный закону причинности. Таким образом, он на первый план выдвигает — в личности сознание, в истории — общественный строй, как совокупность данных, причинно-обусловливающих успехи личного сознания. Отсюда вытекают все частности этой программы. Нравственный мир личности оставляется совершенно в стороне, как сфера безусловно-зависимая; воздействовать на него непосредственно в себе или в других нет ника-

кого смысла, да и невозможно, так как он строится по железному закону причинности; вся душевная жизнь человека есть механический продукт внешних условий. Следовательно, поднять жизнь на высшую ступень можно только одним способом — путем изменения общественных условий, в которых живет личность, т.-е. путем такой перестройки общества, которая диктуется логическим разумом. Это значит, что единственной законной обязанностью человека признается общественная деятельность, при полном невнимании к устроению собственного духа, и что предметом этой деятельности об'является опять-таки не нравственная сфера общежития, а его сознательно - установленные формы. Наконец, само собою разумеется, что такая рационалистическая и формальная программа общественных преобразований становится в резкую противоположность к традиции. Традиция вся соткана из тончайших иррациональных нитей, вся нравственно-существенна; рационалист-общественник не в состоянии не то что оценить, но даже разглядеть эти нити, которыми личность или народ срастаются с известным укладом жизни, с определенным институтом, — и еще меньше может он понять целостный строй народного духа в разрезе и ход его развития в истории. В конце-концов он всегда, вопреки всем своим оговоркам, кроит мундир на отвлеченного человека, который представляет собою как бы механизм из физических потребностей и управляемого ими сознания.

---

В изложенной сейчас схеме — вся сущность спора между славянофилами и западниками. Здесь столкнулись две психологии: религиозная и рационалистическая. Одна группа составилась из людей, в которых врожденные задатки космического чувства окрепли и развились под влиянием ближай-

шей среды и воспитания (как известно, Киреевские, Аксаковы, Хомяковы, Самарин росли в атмосфере глубокой религиозности), другая — из людей, в которых эти задатки, более слабые вероятно и от природы, были заглушены воспитанием и наукой. Так возникли два лагеря и две программы; одна гласила: внутреннее устроение личности, другая — усовершенствование общественных форм.

Те же два типа мышления, с приближающимися к ним разновидностями, конечно всегда и всюду, по крайней мере в культурных условиях, делят между собою людскую толпу; в любом европейском обществе каждый член его стоит ближе к одному из них, нежели к другому. Тем не менее, на Западе люди того и другого типа не соединяются в две враждебные рати. И там всюду идет эта борьба, но она не так резка, обе программы не так схематически-противоположны, потому что крайности смягчаются опытом и живым чутьем действительности. Наши славянофилы и западники не обладали никаким опытом и не страшились самых крайних умозрительных выводов, так как никогда не имели случая прилагать свои выводы к жизни. Политические условия русской жизни обрекали мыслящее общество на полное бездействие: с тем большей страстностью разрабатывало оно свою идеологию, и тем строже, тем схематичнее являлась эта идеология.

Я не буду излагать историю этого спора. На предыдущих страницах я пытался изобразить сущность славянофильства и напомнить главные черты западничества. Их спор, как исторический эпизод, давно окончен, но по существу он не решен. В судьбе славянофильства огромную роль сыграли два исторически-неизбежных условия, на которые уже было указано выше. Славянофилы вынесли из своей юности не только окрепшее и развитое до религиозного сознания

космическое чувство, но и определенную формулу этого сознания — догмат (православие), и в их публицистической деятельности догмат естественно — как наиболее интимная и наиболее практическая часть их учения — выступил явственней и резче, нежели его философская основа. С другой стороны, чтобы одолеть западничество, им приходилось с самого начала беспрестанно становиться на его почву, т.-е. углубляться в конкретные вопросы исторического знания и политической действительности, что опять-таки сильно отвлекало их от разработки основных начал. В результате то, что по существу является ядром славянофильства, — его учение о душе — никогда не было изложено в систематическом виде, осталось грудою отрывков, отступлений, намеков, и — что не менее важно — в свое время почти не было замечено противниками. Знаменитое письмо Белинского о книге Гоголя, статьи Чернышевского и Писарева о Киреевском, статья и письмо Белинского к Кавелину о Самарине свидетельствуют о глубочайшем непонимании славянофильской идеи. В глазах нашей либеральной интеллигенции, от Белинского до наших дней, славянофильство характеризуется двумя чертами: фанатической приверженностью к православию, и узким консерватизмом политическим. Между тем обе эти черты были в славянофильстве случайными, потому что православие не вытекало из его метафизики с логической необходимостью, а его политический консерватизм был в значительной степени обусловлен страстностью борьбы, тем настроением, когда, по выражению Гегеля, и $2 \times 2 = 4$ кажется в устах противника и неверным, и безнравственным. Консерватизм был присущ самой идее славянофильства лишь в той мере, в какой он являлся стремлением отстоять нравственную законность традиции против посягательств отвлеченного ума.

## 3

Таким образом, с первой же минуты, когда религиозная идея выступила у нас на общественное поприще с полным сознанием своей сущности и своих прав, она предстала обществу не в чистом виде, а в сопровождении двух спутников — одного незаконного, другого полузаконного, — которые и не замедлили отодвинуть ее в тень. И противники, и хор последователей поняли в ней то, что было в ней наиболее осязательного и прикладного — ее православно-националистическую и консервативную программу, грубо искажавшую ее подлинный смысл. Это имело огромные последствия. Отсюда пошло роковое деление русского общества на правый и левый лагери.

Мы видели: первоначальное ядро правого лагеря составилось из людей, об'единившихся на чистой религиозной идее. Но уже они сами, подчиняясь непреложному закону человеческого духа, облекли свое верование в диалектическую формулу, да еще, в пылу борьбы, придали ей более резкий вид, нежели допускала или требовала их вера. Эта наружная формула заключала в себе две части, по существу вовсе не связанные обязательно, — религиозный догмат и политическую программу — и эти две части они спаяли национальной идеей, что было не менее произвольно. Люди ленивы мыслить: и друзья, и враги молча признали блок нерасторжимым, и это до известной степени было законно, потому что, если между этими тремя частями блока нет логической связи, то психологическая несомненно есть. Но, главное, чем дальше (а этот процесс длился десятилетиями), тем более затушевывалась подлинная сущность дела; религиозная идея в своем чистом виде постепенно отмерла совсем, — ее заглушили ее незаконорожденные

детища: церковный догмат, национализм и охранительный принцип в политике. Отбор сторонников совершался не по основному признаку, не по единомыслию религиозного сознания, а по сочувствию к одному из трех производных и незаконных лозунгов — православия, самодержавия и народности. И вот, в лагерь правых хлынула самая разнообразная толпа. Сюда пришли все, кто искренно исповедывал православие, и все, кто корыстно усердствовал о нем; и сюда пришли все, кто хотел отстаивать существующий порядок вещей — честные консерваторы и целые социальные группы, заинтересованные в его сохранении, да в придачу все огромное множество людей, не умеющих мыслить, но по темпераменту враждебных всякой перемене. Но не вошли сюда те (их, правда, было немного), кто томился чистой религиозной жаждой или чьи верования не укладывались в православие. Им не было места, конечно, и в противном стане; они бродили порознь, замыкались в себе, или впадали в эксцентричность, в односторонние увлечения: достаточно вспомнить В. Фрея, Маликова и многочисленные интеллигентские секты — Дубовицкого, Ильина, пашковцев-редстокистов и пр. А левый лагерь, если уже и вначале не мог расслышать истины, с течением времени все более ожесточался против правых. Здесь также образовался свой неразрывный комплекс убеждений, тоже внутренне-разнородных и даже противоречивых, о чем была речь выше: философский материализм был слит воедино с верою в прогресс и политическим радикализмом. Сюда шли, разумеется, все неверующие; сюда шли, далее, все те, кто считал православие главным тормазом для просвещения массы или опорою существующего порядка; сюда шли те, кто, исходя из рационалистической мысли, видел единственный путь прогресса в улучшении общественных

форм, и, наконец, все те — таковых было большинство, — кто, не углубляясь слишком в общие вопросы, просто ненавидел существующий строй, кто лично страдал от него или чье сердце обливалось кровью при виде народной тьмы и невзгоды. И эти голые противоположности двух умозрений в пылу борьбы без конца перепутывались всеми своими нитями. Малейшая доля одного блока заставляла человека с ненавистью отталкивать целиком всю другую систему; каждая частная идея той и другой в пылу борьбы психологически срасталась со смежными, логически ей чуждыми или враждебными идеями или, напротив, отказывалась от своих логических выводов (так было, например, с идеей свободы слова, которую горячо отстаивали первые славянофилы, а потом, вопреки смыслу собственного учения, отвергли их преемники, — то же и со свободой совести). И каждое чувство, возбужденное в человеке одной какой-нибудь деталью того или другого учения, одним каким-нибудь фактом из практики его последователей, точно так же бесповоротно бросало его в противоположный лагерь, и так действовал этот закон взаимного отталкивания в геометрической прогрессии, потому что азарт борьбы плодил мириады недоразумений, незаконных сочетаний идей, обоюдного искажения фактов; и взаимная ненависть росла быстрее разномыслия и с каждым днем делала все более невозможным взаимное понимание. Даже просто слушать не хотели друг друга, с омерзением отворачивались, зажимая пальцами уши; правые не читали Добролюбова, Герцена, Михайловского, левые не читали Самарина, Юркевича, Страхова, и в обоих лагерях это сделалось семейной традицией, так что юноши возрастали уже в поклонении героям своего знамени и с отвращением к героям противного знамени, наследственно иммунизированные против обоюд-

ной правды. На той и на другой стороне были люди глубокой мысли, чистейших стремлений, но в каком виде доходили их речи до слуха противной стороны! Как чудовищно искажены, какой инфернальной низости исполнены в представлении правых благороднейшие образы левой литературы, самые трогательные эпизоды освободительного движения! Образчиком этого азарта, этой запальчивой несправедливости, этих роковых недоразумений может служить цитированное выше письмо Самарина к Герцену[1]) — и это еще далеко не худший образчик с правой стороны. Но не лучше и публицистика левых, грубо-тенденциозная, ослепленная ненавистью, искажающая до неузнаваемости каждый факт и всякую фигуру из правого лагеря. Здесь даже нет надобности предполагать, с той и другой стороны, умышленную или корыстную ложь: в огромном большинстве случаев она рождается, конечно, из искренней страсти. Умышленные выдумки были бы умнее, правдоподобнее, а обвинения, которые правая печать возводит на радикалов и радикалы на правых, большею частью так явно-глупы, что нельзя не верить в их искренность (например когда правые утверждали, что наша революция делалась на японские деньги и руководилась всемирным еврейско-масонским комитетом). Но какова должна быть мера взаимной ненависти, чтобы люди до такой степени безотчетно теряли рассудок!

Над обеими борющимися сторонами стояла власть, вершавшая судьбы России. И вот, борьба отвлеченных идей

[1]) Он писал здесь о «подпольных изданиях, в которых проповедывались поджоги и бунт», о «польском мятеже с его аттрибутами: веревкою для подлой черни, отравленным стилетом для польских журналистов и русских офицеров, и заказною ложью, по стольку-то за строку, для общественного мнения Европы», и проч. в таком же роде.

сделалась источником великих и очень реальных бедствий, потому что одна из борющихся сторон вступила в союз с властью.

Этот союз между славянофильством и властью был глубоко противоестествен. В мире нет принципа или силы более революционной, нежели религиозная идея; она собственно и есть единственный подлинный революционный фермент, потому что она одна революционирует самую основу общежития — личное сознание, т.-е. видоизменяет внешнюю жизнь не механически, а в корне, органически, бесповоротно. И хотя религиозная мысль, как я указывал выше, склонна бережно относиться к традиции, ценя в ней закономерный итог массовых душевных переживаний, да и по существу не придает важности внешним перестройкам, но она неминуемо становится в оппозицию и к существующему политическому строю, поскольку этот строй прямо и непосредственно стесняет духовную свободу личности. Действительно, в раннем славянофильстве этот элемент был очень заметен; достаточно напомнить, как систематически и убежденно оно отстаивало свободу слова, совести и церкви против государственной опеки, — и многочисленные кары, постигавшие первых славянофилов и их литературу, показывают, что правительство очень хорошо чувствовало революционную природу их идей. Это продолжалось до тех пор, пока славянофилы оставались хоть в малой степени верны сущности своего учения, т.-е. чистой религиозной идее, — до тех пор, следовательно, не могло быть и речи о союзе между ними и властью. Таково было еще положение И. Аксакова до конца его деятельности, т.-е. до половины 80-х годов. Мало того, даже самая программа славянофилов, эта православно-национально-охранительная программа, так незаконно выведенная ими из религиозной

идеи, на первых порах вовсе не пришлось ко двору. Она только формально была тождествена с политикой власти. Она освящала те же традиционные формы народного быта, которыми дорожила власть, но в эти формы она влагала совершенно иное содержание — духовное, и постольку революционное. Между тем, что понимали славянофилы под православною церковью, под народностью и царским саном, и смыслом этих терминов в сознании и намерениях власти была целая пропасть. Они абстрагировали сущность православия и, видя эту сущность искаженною во внешнем бытии, требовали обновление церковной жизни; они влагали высокий смысл в понятие царской власти и скорбели о несоответствии действительности этому идеалу, и пр. и пр. Их принципиальность была неудобна, их требовательность слишком дерзка. Это была оппозиция самого опасного свойства, оппозиция, которую ничем нельзя было отвести, потому что формально она исповедывала те же самые начала, которые отстаивала власть. Положение правительства было трудно: и хотелось опереться на духовную и социальную силу славянофильства в противовес радикальным кругам, и страшно было обязываться пред их неуклонной взыскательностью. Власть то пытается привлечь их к себе, то, наколовшись на их иглы, больно бьет, как она била, например, того же И. Аксакова, беспрестанно закрывая его газеты. И это опять-таки продолжалось до тех пор, пока в славянофильской программе оставался еще хоть слабый след ее религиозного происхождения. Но постепенно этот чистый дух виветривался из нее, она застывала в своих внешних формах, — и по мере этого отвердения приближалась к программе механического охранительства, которую проводила власть. Решающее значение имело здесь то, что у обоих — у власти и правых — был общий враг: интеллигенция. При-

чины их вражды к ней были различны: власть боялась ее революционного настроения, правые боролись с ее рационализмом и безверием; но общность вражды незаметно сближала обоих психологически, как в их собственном чувстве, так и особенно в сознании их общего врага, интеллигенции. Правительство, разумеется, не преминуло использовать знамя своего случайного союзника: ему было выгодно прикрывать свои репрессии нравственными мотивами — религиозными, националистическими и пр. Герцен писал Самарину: «Беспощадным порицанием молодого поколения вы оканчиваете схоластическую (он хотел сказать: религиозную) контроверзу, а правительство находит в нем оправдание своим гонениям. Вы сердитесь диатрибами, а правительство каторгой, казнями. Неужели вам может нравиться этот неравный бой? Воля ваша, а это дурной метод вести учено-богословские споры». Он же писал И. Аксакову: «Ваш независимый патриотизм так неосторожно близко подошел к казенному, что издали кажется, будто у него красный воротник». Это была горькая правда, но никто не чувствовал ее горечи острее, чем они сами; им самим был мучительно тяжел этот неравный спор — неравный не по их вине. Но для них это не была схоластическая контроверза. Они не могли молчать, видя, в какой безвыходный тупик публицистика левых завела молодежь и стремится вовлечь и народную массу.

С годами эта формальная близость обоих программ — правительственной и славянофильской — и это формальное же соратничество в борьбе с левыми привели к настоящему союзу между правыми и властью, вернее — к их порабощению власти. Вся выгода союза досталась последней. Лишенная нравственного авторитета, она приобрела в правых моральную поддержку; бедная мыслями, она многое заимствовала из их программы. За эту опору и помощь она воз-

наградила обездушенное славянофильство сытным кормом: она поддержала правый лагерь всем своим материальным могуществом. Ее вмешательство окончательно запутало узел. Прежде всего, самый факт многообразной солидарности правого лагеря с ненавистной властью бесконечно усугубил отвращение и ненависть либерального общества ко всему умозрению правых. Притом, эта солидарность не оставалась бесплодной; из нее беспрестанно рождались новые незаконные сочетания идей, когда правым приходилось идейно обосновывать практические, корыстные притязания власти, или когда они молча позволяли ей грубым насилием защищать их идеи в борьбе с левыми (этим и было вызвано отступничество правых в принципиальном вопросе о свободе слова), и, разумеется, каждое такое сочетание идей или сотрудничество сил опять, как в воду брошенный камень, становилось центром далеко расходящагося круга ненависти среди левых. Наконец, союз правых с властью имел результатом то, что почти весь огромный кадр людей, участвующих во власти или непосредственно зависящих от нее, частью из корысти и лицемерно, частью же искренно, по закону профессиональной психологии, примкнул к правым. Левых власть не могла не бояться, и ее вражда вливалась в правых новой волною ненависти к ним, и тяжестью двойной ненависти левых обрушивалась и на власть, и на правых. Моя речь, я чувствую, становится темна, но как изобразить словами эту ужасающую сеть непонимания, недоразумений, ложных умозаключений и незаконных аргументаций, лжи и корысти, злобы и ослепления, которая опутала русское общество и держала его в мертвой петле?

За все это расплачивался народ; он платил и выигрыш, и проигрыш этой азартной игры. Свободу и благоденствие народа написали на своем знамени левые, и потому каждый

из властьимущих (и вся власть в целом) и каждый из правых (и весь их лагерь), *почему-нибудь* отталкиваясь от левых, тем самым становился в оппозицию свободе и благу народа. Эта многообразная ненависть к левым сделала власть врагом народа и потушила в правых ту любовь к нему, которую они когда-то считали своей монополией; в озлоблении Фета на орловских мужиков слышна прежде всего ненависть к либеральным публицистам, которые безнравственными устами славословят этот по наслышке знакомый им народ. И чем более левые ратовали за народ, тем более власть и правые старались его обуздывать, и оттого левые ратовали за народ уже прямо из вражды к власти и правым, и так шел этот круговорот, бесконечно усиливаясь, все туже затягивая и ту петлю, в которой задыхалось общество, и ту, в которой цепенел народ.

Семьдесят лет длилась эта братоубийственная война. Глубоко заблуждался бы тот, кто захотел бы видеть в ней только борьбу социальных групп, движимых противоположными интересами. Эти группы и их материальные интересы составляли только механизм, приводимый в движение иными силами. На всем протяжении истории нельзя найти примера, когда бы люди, отстаивая свои интересы в борьбе с подобными себе, не опирались на сознание своего идеального права: без такого суб'ективного оправдания своих действий высшей, нематериальной, сверхличной ценностью человек в обществе бессилен, ему не по себе, оружие валится из его рук. Там, где грубо нарушены материальные интересы людей, дело начинается с того, что отдельные члены обездоленной группы сознают, каждый в отдельности, свою обиду и ее причину; постепенно большинство догадывается, что эта причина их личных обид — одна общая для всех, т. е. сознает свой коллективный интерес; — и тогда немедленно

сущность обиды преображается в сознании людей: они ощущают ее уже не как свое личное материальное лишение, а как нарушение одной из вечных нравственных норм, коренящихся в религиозном сознании человека: справедливости, равенства и пр., и борьба ведется уже во имя этих идеальных благ. Это непреложный закон, одинаково проявляющийся и в борьбе европейского пролетариата с капиталом, и в любой войне между двумя полудикими африканскими народцами, потому что человек целен, и все в нем исходит из нравственного центра и им определяется.

За всем азартом борющихся интересов, за разноголосицей и сложностью противопоставленных идей, учений и программ, словом, за всей сетью материальных и логических нитей, которые так безысходно переплелись в нашей междоусобой войне, надо разглядеть, те основные, глубинные силы, которые приводят в движение весь этот чудовищный механизм. Недаром борьба правых с левыми носила в нашем обществе такой фанатический характер: так не борятся ни из-за богатства, ни из-за власти; даже социализм, даже синдикализм на Западе отдаленно не могут идти в сравнение с изуверством и самозакланием нашей борьбы; ей нет другого подобия, кроме религиозных войн реформации. Уже один этот факт, если мало здравого смысла, показывает, что эта внешняя борьба была лишь проявлением другой, существенной борьбы, где спорили друг с другом не интересы, не идеи, а то, что в человеке дает жизнь тем и другим: нравственное сознание.

Было бы праздным занятием рассуждать о том, как пошла бы русская история, если бы борьба между религиозной мыслью и рационализмом разыгралась у нас в чистом виде, не осложнившись всей сложностью и остротою политической борьбы. Иначе не могло быть по самой сущности дела; ре-

лигия и рационализм — не отвлеченные идеи, между которыми возможен академический спор: это два универсальных действенных начала, повелительно определяющих всю человеческую жизнь в целом и в подробностях. Как только религиозная мысль, просвещенная знанием, впервые сознала себя у нас в лице первых славянофилов, она неизбежно должна была выступить с ясным планом преобразования и общественного, и личного быта; ее выступление естественно ускорило процесс осознания и формулировки противоположного принципа, рационалистического, — и лицом к лицу стали две программы, в которых все частные вопросы действительности разрешались с точки зрения двух противоположных общих начал. Таков исторический закон: всякая религиозная идея — все равно, положительная или отрицательная, — раз возникнув в сознании людей, немедленно разливается по всем артериям духа и жадно усваивается, как санкция и как оружие, всеми насущными интересами, всеми нуждами и вожделениями людей: так проникает она во всю толщу реального бытия, все пропитывая, все ассимилируя себе, — и сама она только в этом процессе овеществляется и раскрывается, чтобы во всю глубину своего смысла выдержать огненное испытание действительности.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

